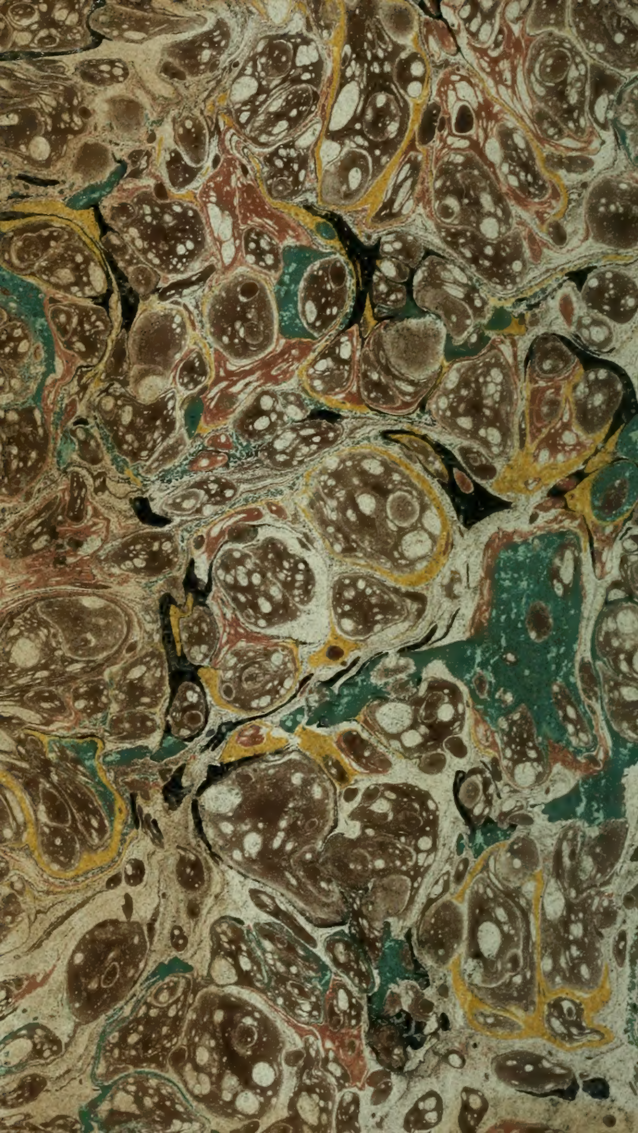
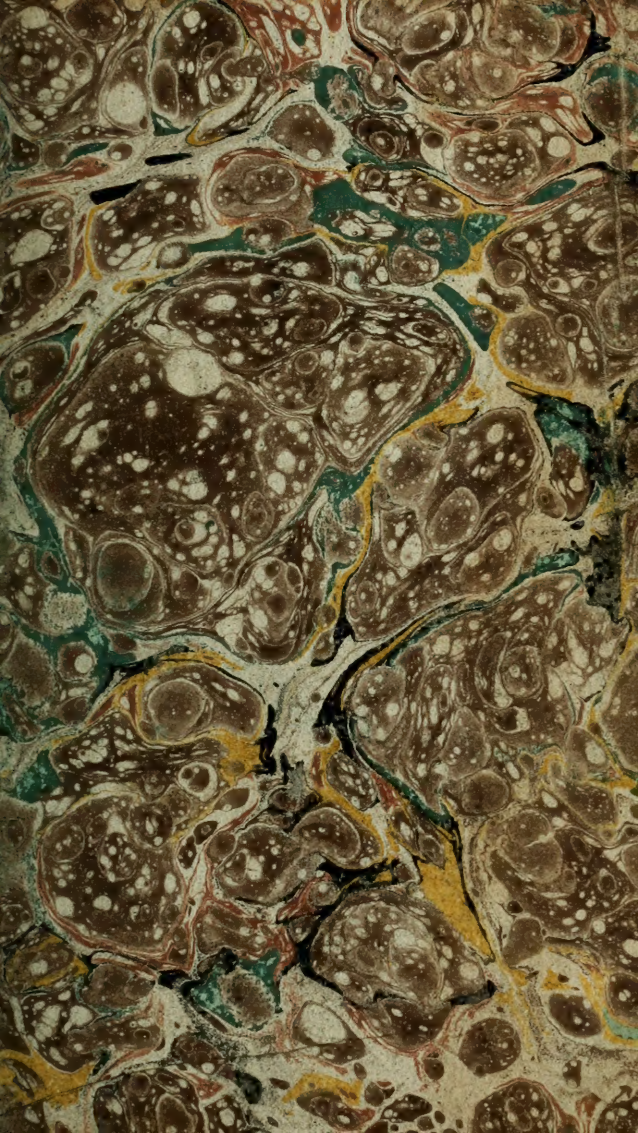






ENTRETIENS
DE
CICÉRON
SUR
LA NATURE DES DIEUX,

Traduits par M. l'Abbé D'OLIVET, *de l'Académie Françoise.*

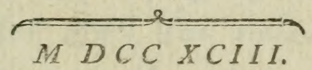
TOME PREMIER.

NOUVELLE ÉDITION.



A PARIS,

Chez les Freres BARBOU, rue & vis-à-vis la grille des Mathurins.



M DCC XCIII.



AU ROI.

SIRE,

Tandis que VOTRE MAJESTÉ *permet aux Muses de lui enlever*

ses plus doux momens, tout ce qu'il y a de gens de Lettres en France lui doivent des tributs utiles à ses études. Le premier que j'apporte au pied de son trône, est la copie d'un fameux Original. Ces hommes illustres qui président à votre éducation, SIRE, & qui sont eux-mêmes plus à étudier que tous les livres, vous ont déja parlé de Cicéron. Ils

vous ont dit, sans doute, qu'il a été le plus grand des Romains par son esprit, comme César l'a été par sa valeur, & que l'admiration de la Postérité n'a pas moins immortalisé les écrits de l'un, que les conquêtes de l'autre. Aussi VOTRE MAJESTÉ n'ignore-t-elle pas, que ceux de ses augustes Prédécesseurs, qui ont le plus aimé la gloire, joignoient aux ti-

tres de victorieux, & de Pacificateur, celui de Pere des Savans. Mais quel plus digne protecteur des Muses, qu'un Roi, qui en aura été le nourrisson? Pardonnez-leur, SIRE, s'il se trouve quelque épine parmi les fleurs, qu'elles vous offrent à cueillir. Le temps viendra, que vous serez vengé. Plus vous travaillez avec elles, plus elles auront un jour à travailler

pour vous. Combien de fois leur arrivera-t-il de se plaindre, que leurs veilles ne peuvent suffire à célébrer vos louanges, et que VOTRE MAJESTÉ ne leur donne point de repos ? L'ouvrage qu'aujourd'hui elles osent vous offrir par mes mains, fut présenté par son premier Commentateur à LOUIS XII, & par son premier Traducteur à Henri III.

C'est, peut-être, le plus précieux ouvrage d'un génie, dont tout est précieux. Vous y verrez avec étonnement les erreurs diverses, où tomberent les Sages du Paganisme, sur le plus important objet de nos méditations ; je veux dire sur la Divinité : & pendant que nous bénissons le Ciel de nous avoir donné dans votre Personne sacrée

un gage assuré de sa faveur, vous le bénirez, SIRE, de vous avoir fait naître ROI TRÈS CHRÉTIEN. Daigne le Dieu de vos Pères exaucer les vœux, qu'il nous inspire de lui adresser sans cesse pour la conservation de VOTRE MAJESTÉ! Des vœux si ardens, si sincères, si universels, ne sauroient être qu'un

premiers sentiment de la félicité publique.

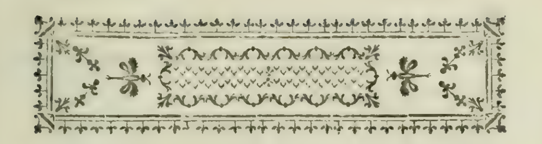
Je suis avec un très-profond respect,

SIRE,

DE VOTRE MAJESTÉ,

Le très-fidele sujet, & serviteur,
OLIVET.

30 Mars
1721.



PRÉFACE.

Voici, de tous les anciens monumens, le plus curieux pour de sages Critiques, qui se plaisent à étudier l'histoire des opinions humaines, dans la vue d'éviter les piéges, où l'ignorance et l'orgueuil sont également capables d'entraîner la raison.

Trois Philosophes de sectes opposées, un Epicurien, un Stoïcien, et un Académicien, disputent sur la nature des Dieux. Quant aux deux premiers, ils ont chacun leurs dogmes, et se croient, à l'exclusion l'un de l'autre, les possesseurs de la vérité : mais l'Académicien, qui ne veut se rendre qu'à l'évidence, les attaque tour à tour leur montre l'illusion de leurs préjugés, et ne songe à se garantir lui-mê-

me d'erreur, que par ne rien affirmer de positif.

On voit déja, qu'il ne faut point chercher ici une parfaite (1) connoissance du vrai Dieu. Les Savans, que Cicéron fait parler, n'avoient secoué l'Idolâtrie grossiére de la Grèce et de Rome, que pour la remplacer par les vaines subtilités de leurs écoles. Je ne sais même, si ce ne seroit pas donner une idée précise de cet Ouvrage, que de l'appeler le *Roman Théologique* des Anciens.

Il y entre une partie de leur Physique, mais dépouillée de ce qu'elle pouvoit avoir, ou de barbare dans les termes, ou de sec dans le raisonnement. Tout fleurit entre les mains de

(1) Je m'explique là-dessus à la fin de mes *Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs*. Ceux qui ne sont pas Théologiens, devroient commencer par se remplir des principes que j'y établis, pour se mettre en état de lire ces Dialogues de Cicéron avec plus de fruit, & avec plus de goût.

Cicéron. Il fait habiter les Graces dans les rides même de la Philosophie. Orateur dans tous ses écrits, son enthousiasme ne le quitte point; mais leurs divers genres le réglent. Il donne à ses discours une âme, qui se communique à ses lecteurs. On croit être de son temps, le voir, l'écouter. Que dis-je? Ce n'est plus à lui que nous pensons dans ces Dialogues. On a l'esprit occupé uniquement des personnages qu'il met sur la scène. Tantôt un Epicurien, qui attaque d'un air fanfaron toutes les autres Sectes, pour nous débiter après cela du même air les plus grandes folies. Tantôt un Stoïcien grave, savant, éloquent, qui a un zèle de religion pour ses chimères. Tantôt un Académicien, qui les met hors de combat tous les deux, et qui joint à la force de ses réponses tous les égards de la politesse, tout le sel de l'enjouement. On est présent à leurs disputes, on

suit leurs caractères, on rit, on admire, on est tenté de battre des mains ; et pour tout dire enfin, ce n'est pas une lecture, c'est un spectacle.

Tel est le privilège des Traducteurs, ils peuvent louer impunément les ouvrages qu'ils publient : tandis qu'un Auteur ne fait que bégayer dans une Préface, où il brûle d'annoncer que son travail est un chef-d'œuvre, sans oser pourtant le dire qu'à demi-mot.

Je ne laisserai pas d'avouer qu'il y a dans mon Texte beaucoup d'endroits obscurs ; et que ce défaut, s'il devoit être imputé à Cicéron, effaceroit seul toutes ses beautés. Mais prenons garde que ce qui est obscur pour nous aujourd'hui, ne l'étoit pas de son temps. Ce sont des idées, que les ruines du Paganisme ont ensevelies. Peu après l'établissement de l'Eglise, les systêmes philosophiques des Anciens furent si bien oubliés, que *d'en entendre parler*

dans l'Orient, et dans la Grèce même, c'eût été une plus grande merveille, dit (2) saint Augustin, *que d'entendre des corneilles en Afrique.* Il parloit de la sorte à un Curieux, qui l'avoit prié de lui expliquer certains passages de ces Dialogues.

Vous me proposez, lui écrivoit-il, *des questions si difficiles et si embarrassées, que quelque peu qu'il y en eût, ce seroit assez pour lasser l'esprit, et consumer le loisir de l'homme du monde, qui auroit le plus de l'un et de l'autre.* Si je m'étois donc mépris dans quelques-unes de mes conjectures, voilà mon excuse fournie par le Père de l'Eglise le plus versé dans la vieille Philosophie.

Après tout, comment ne pas s'égarer dans une route, qui n'est point fré-

(2) Dans sa lettre à Dioscore, écrite au commencement de l'an 410, selon M. du Bois, dont j'emprunte ici la version.

quentée depuis tant de siècles, et où il ne reste à consulter que des guides peu fidèles ? C'est ainsi que je nomme les Commentateurs, qui ont écrit sur cet ouvrage de Cicéron. Qu'il me soit permis d'en parler fort librement ; car le droit de juger d'eux n'est que trop acheté par le dégoût, qui accompagne pour l'ordinaire ces sortes de lectures.

I. Le plus ancien (3) est *Pietro Marso*, Professeur au College Romain, et Chanoine de S. Laurens *in Damaso*. Il est louable d'avoir été le premier, qui ait touché à un ouvrage de cette importance. S'il n'en a pas débrouillé toutes les difficultés, c'est moins sa faute, que celle d'un siècle, où l'érudition n'avoit pas encore de grands secours.

II. Xyste Birk (4) fit imprimer à Bâle,

(3) Imprimé pour la première fois à Paris, & dédié à Louis XII. L'Auteur mourut à Rome au commencement de l'an 1512.

(4) *Birk* est un mot Allemand, qui signifie

l'an 1550, des Notes plus recherchées que celles de *Pietro Marso*. Il est auteur de beaucoup d'autres ouvrages, dans tous lesquels, aussi-bien que dans celui-ci, il paroît avoir plus de lecture que de critique, plus de savoir que de goût.

III. Ces deux Commentaires aujourd'hui fort rares, et peu connus, sont incorporés dans les Notes (5) du P. Lescalopier, Jésuite. Si ce qui lui vient de ses prédécesseurs étoit revendiqué ; et qu'en même tems on ne laissât dans ce qui est de lui, rien de superflu, ni de puérile ; son *in-folio* seroit réduit, ce me semble, à un volume très-portatif.

IV. Le silence est ce qu'il y a de mieux pour un autre Commentaire qui

---

bouleau, en latin *betula*, d'où cet Auteur se fit appeler *Betuleius*. Il étoit de Memmingen, *ex Augusta Drusi* : & non pas d'Ausbourg, *ex Augusta Vindelicorum*, comme le dit Teissier dans ses Eloges des Hommes savans, Tome I.

(5) *Petri Lescalopierii, Parisini, è S. Jesu, Humanitas Theologica, in qua M. T. Cicero de natura Deorum*, &c. Parisiis, 1660.

fut imprimé à Paris en 1689, et qui fait partie de ce qu'on appelle les Auteurs Dauphins.

V. L'édition (6) de Cambrige, la dernière qui ait paru, est non-seulement la plus belle de toutes, mais encore la plus correcte. Les diverses leçons y ont été recœuillies avec soin, et pésées judicieusement, pour la plupart.

Je dis, pour la plupart. On verra si cette restriction est juste, dans les Remarques (7) de M. Bouhier, Président à Mortier au Parlement de Dijon. Car

---

(6) Faite en 1718, avec des observations de M. Davies, & avec des corrections de M. Walker. Il en a paru une seconde en 1723, dans laquelle M. Davies reconnoît, en galant homme, avoir profité des Remarques de M. le Président Bouhier.

(7) Elles furent pour la première fois imprimées en 1721. Depuis il en a fait aussi sur les cinq *Tusculanes*, sur le *Songe de Scipion*, & sur les quatre *Catilinaires*. Après avoir paru d'abord à la suite de mes traductions, elles ont été recœuillies toutes ensemble, et réimprimées à Paris en 1746.

j'ai été assez heureux pour obtenir de cet illustre Magistrat, qu'il me fît part de ses doctes recherches sur ces trois livres de Cicéron, et me permît de les rendre publiques. Elles roulent presque toutes sur le texte latin, qu'il s'agissoit d'épurer, et de fixer. C'est là ce qu'il faut aux Savans. Qu'on leur donne un texte fidéle, ils en ont assez : et souvent il n'en faudroit guère davantage, même pour le commun des Lecteurs.

A quoi servent en effet, ces longues compilations, où les Commentateurs, au lieu de prouver qu'ils ont du savoir, prouvent seulement qu'ils ont eu le loisir de lire sans choix, et la patience de transcrire sans nécessité ? Mais ce n'est pas une ostentation nouvelle. Quintilien (8) s'en plaignoit de son temps,

(8) *Inst. Orat. lib. I, cap.* 8. Je cite la nouvelle Traduction de Quintilien. Si je n'en avertissois pas de bonne foi, je serois trahi par l'élégance du style.

et il n'a pas manqué de nous laisser des préservatifs contre un tel abus.

On seroit, dit-il, *bien malheureux, si l'on étoit obligé de savoir tout ce qui a été dit par les plus misérables écrivains, il y auroit une vanité bien ridicule à s'en faire honneur ; outre que ce fatras d'érudition gâte l'esprit, et fait perdre un tems que l'on emploieroit plus utilement à autre chose. Quiconque voudra lire curieusement tout ce qu'il y a de mauvaises Notes, pourra bien se piquer aussi de savoir les sots contes, dont les vieilles ont accoutumé de bercer les enfans. Cependant les Grammairiens ne sont que trop sujets à grossir leurs Commentaires d'une infinité de Remarques, dont ils seroient fort en peine de rendre raison eux-mêmes. Tout le monde sait ce qui arriva à Didyme, le plus grand faiseur de livres qu'il y eut jamais. Comme on racontoit je ne sais quelle histoire en sa présence, et qu'il la traitoit d'apocriphe, on lui montra un de ses li-*

vres, où elle étoit rapportée tout du long. Mais c'est sur-tout dans le fabuleux, que cela est poussé jusqu'à l'extravagance et à l'effronterie.

Je me suis réglé sur le goût de ce sage Rhéteur. Je n'ai pas insisté sur le fabuleux, ni même sur l'historique ; ou si j'ai fait quelques Notes de cette espèce, je me suis étudié à les faire courtes. Avec le secours d'un Dictionnaire, on peut aisément y suppléer. Mais les éclaircissemens nécessaires pour entendre la Théologie des Philosophes, et pour juger de combien elle s'éloigne de la vérité, demandoient plus d'étendue. Je les ai placés à la fin de mon premier volume, où ils font comme un corps à part. Je ne les ai point semés au bas des pages, pour ne pas faire trouver à tout moment le Théologien, où l'on ne cherche que le Traducteur.

Revenons aux Commentateurs latins. Si j'ai rarement profité de leur travail,

j'ai souvent envié leur sort. Tombent-ils sur des passages difficiles ? Ou ils prennent la liberté de ne dire mot, ou ils cachent leurs doutes sous le voile d'une citation savante. Mais il faut nécessairement qu'un Traducteur entende tout, et fasse tout entendre : s'il gauchit, on le voit : il parle une langue ennemie du verbiage, et de l'obscurité.

Heureux encore, s'il ne répondoit que de ses fautes ! Mais dans les endroits qu'on trouve foibles, insipides, et qui le sont véritablement, on se persuadera qu'il n'a point attrapé la délicatesse, l'énergie du Texte ; plutôt que de soupçonner un auteur grec, ou un latin, de s'être laissé aller de temps en temps au sommeil.

Tout l'avantage du Traducteur, c'est qu'un écrivain qui travaille de son chef, risque souvent d'augmenter le nombre des mauvais ouvrages : au lieu que le Traducteur, s'il a bien choisi son origi-

nal, est toujours sûr de présenter un excellent livre au Public.

Pour ne rien omettre de ce qui peut rendre celui-ci agréable et utile, j'ai fait une Table (9) chronologique des Philosophes, dont Cicéron rapporte les sentimens. A compter depuis Thalès jusqu'à Carnéade, après lequel il ne s'éleva parmi les Grecs, ni auteur de Secte, ni novateur un peu célébre, on trouve précisément quatre siècles, qui ont été comme le règne de la vieille Philosophie. J'avoue qu'il y a plusieurs de ces

(9) J'en ai pris l'idée dans l'*Histoire de la Philosophie* du Chevalier Stanley. J'ai cru que son Ere Philosophique étoit ici plus commode, et causoit moins de confusion, que si l'on comptoit par Olympiades. Elle commence à la troisième année de l'Olympiade 49, qui fut le temps où Thalès et les autres Sages jetèrent les fondemens de la Philosophie, et je la finis à la seconde année de l'Olymp. 149, qui est le temps où Carnéade florissoit.

J'ai répété cette même Table dans le Cicéron latin de M. le Dauphin, mais en y ajoûtant tous les autres Philosophes, dont Cicéron a parlé dans ses autres Traités.

Anciens, dont il ne seroit pas aisé de fixer la naissance, ou la mort : mais pour le but que je me propose, on n'a pas besoin d'une Chronologie si exacte. Mon but est seulement, qu'on puisse observer quels ont été les progrès de la Philosophie ; comment un systéme est né d'un autre, quand plusieurs systêmes ont dominé à la fois. En un mot, je veux qu'on puisse suivre pas à pas la raison humaine. Une Chronologie, où l'on se conforme aux opinions les plus reçues, est plus que suffisante pour cela ; et si je m'étois jeté dans les discussions des Critiques, qui se battent pour quelques années de plus, ou de moins, j'aurois bien oublié ce que je disois, il n'y a qu'un moment, contre la vaine ostentation des Commentateurs.





TABLE CHRONOLOGIQUE DES PHILOSOPHES GRECS,

dont il est parlé dans les Entretiens de Cicéron, sur la nature des Dieux.

Ere Phil.		Avant J. C.
I.	THALÈS, âgé de 58 ans, jeta en Grèce les fondemens de la Philosophie, et forma une Secte nommée l'*Ionique*, parce qu'il étoit d'Ionie. Il mourut l'an 38 de l'Ere Philosophique.	580.
II.	ANAXIMANDRE, disciple de Thalès, et plus jeune que lui de 29 ans. Ce fut dans l'Olymp. LVIII, qu'il découvrit l'obliquité du Zodiaque.	570.
23.	ANAXIMÈNE, disciple d'Anaximandre. On lui attribue l'invention de la Gnomonique.	558.

Ère Phil.		Avant J. C.
35.	XÉNOPHANE, chef de la Secte nommée l'*Eléatique*, parce que ses principaux sujets étoient d'Elée.	546.
46.	PYTHAGORE, le premier qui ait pris le nom de Philosophe, et dont la Secte fut nommée l'*Italique*, parce qu'il enseignoit à Crotone, sous le règne de Tarquin le Superbe.	535.
60.	ALCMÉON de Crotone, disciple de Pythagore.	521.
70.	HÉRACLITE d'Ephèse, fondateur d'une Secte, qui ne fleurit pas beaucoup, et qui n'étoit qu'un démembrement de l'*Italique*. On lui donne pour maîtres Xénophante, et un Pythagoricien.	511.
80.	PARMÉNIDE, disciple de Xénophante. Athénée reprend Platon avec raison, d'avoir fait Parménide contemporain de Socrate. Cela seroit vrai selon le calcul du P. Pétau, qui met Parménide à l'Olymp. XC. Mais ce savant homme s'étoit apparemment réglé sur les anciennes éditions de Laërce,	510.

Ere Phil.		Avan J. C.
	qui marquent l'Olympiade XCIX, au lieu de LXIX.	
90.	DIOGÈNE d'Apollonie, disciple d'Anaximène.	491.
103.	ANAXAGORE, disciple d'Anaximène, est le premier qui ait philosophé à Athènes; car jusqu'alors les successeurs de Thalès s'étoient tenus en Ionie.	478.
115.	ZÉNON d'Elée, disciple et fils adoptif de Parménide. Aristote le reconnoît pour l'inventeur de la Dialectique.	466.
130.	LEUCIPPE, disciple de Zenon d'Elée.	451.
145.	EMPÉDOCLE, de la secte *Italique*, né l'an 110 de l'Ere Philos. On le fait disciple de Pythagore, mais les temps ne s'accordent pas. Henri Dodwel, *de ætate Pythag.* veut que le maître d'Empédocle soit un autre Pythagore, qui avoit été disciple de l'ancien.	436.
159.	SOCRATE, disciple d'Archélaüs, qui l'avoit été d'Anaxagore, naquit sur la fin de l'an 114 de l'Ere Philos. et mourut sur la fin de l'an	422.

Ere Phil.		Avant J. C.
	183. Je détermine le temps où il florissoit, par l'année que les Nuées d'Aristophane furent jouées pour la première fois.	
160.	DÉMOCRITE, disciple de Leucippe. Il étoit né l'an 123 de l'Ere Philos. La plupart des auteurs le font vivre plus de cent ans.	421.
167.	DIAGORE l'athée. Cette année même, selon Scaliger, les Athéniens mirent sa tête à prix.	414.
170.	PROTAGORE, disciple de Démocrite. Laërce dit qu'il florissoit environ l'Olymp. LXXIV. C'est faire fleurir le disciple avant que le maître fût né.	411.
182.	XÉNOPHON, disciple de Socrate. Il suivit le jeune Cyrus à l'armée en 182 : de sorte qu'il n'assista point à la mort de Socrate. Il mourut à Corinthe en 223 de l'Ere Philos.	399.
185.	ARISTIPPE, disciple de Socrate, étoit de Cyrène, où il fonda une Secte particulière, qui fut appelée *la Cyrénaïque.*	396.

Ere Phil.		Avant J. C.
190.	ANTISTHÈNE, disciple de Socrate, fonda la Secte des Cyniques, qui se perdit dans celle des Stoïciens.	391.
200.	PLATON, le plus illustre des disciples de Socrate, naquit l'an 155 de l'Ere Philos. et mourut en 236. Il étoit dans sa vingtième année, lorsqu'il s'attacha à Socrate. Ainsi il n'a pu s'instruire auprès de lui que pendant huit ans. Comme il philosophoit à Athènes dans un lieu appelé l'*Académie*, ses Sectateurs en conservèrent le nom d'*Académiciens*.	381.
210.	DIOGÈNE le Cynique, disciple d'Antisthène, naquit en 169, et mourut en 259.	371.
235.	SPEUSIPPE, disciple et neveu de Platon, eut la place de son oncle à l'Académie, l'occupa huit ans, et la remit à Xénocrate quelques mois avant sa mort.	346.
244.	XÉNOCRATE, disciple de Platon, remplaça Speusippe à l'Académie, où il enseigna durant vingt-cinq ans. Il étoit né l'an 186, et il mourut en 267.	337.

Ere Phil		Avant J. C.
248.	ARISTOTE, né en 199. se mit sous la discipline de Platon à dix-huit ans, et y demeura vingt. Il ouvrit son école du Lycée en 248, et y enseigna jusqu'en 261, qu'il se réfugia à Chalcis, où il mourut âgé de 63 ans. Ses Sectateurs sont connus sous le nom de *Péripatéticiens*.	333.
250.	HÉRACLIDE, disciple de Platon, suivant Cicéron; ou de Speusippe, suivant Laërce; ou enfin d'Aristote, suivant un auteur cité par Laërce.	331.
261.	THÉOPHRASTE, disciple d'Aristote, et son premier successeur au Lycée, y enseigna d'abord jusqu'en 278, qui est l'année où les Philosophes eurent défense d'enseigner à Athènes. L'année suivante, cette défense ayant été levée, Théophraste reparut au Lycée, et y présida jusqu'en 297, qui est le temps où il mourut, âgé de 85 ans.	320.
262.	ZÉNON, le chef des *Stoïciens*, eut plusieurs maîtres de sectes différentes. Il en-	319.

Ere Phil.		Avant J.C.
	seigna durant 58 ans, et mourut en 319.	
280.	EPICURE, fondateur d'une secte fort connue, naquit en 241, et mourut en 312. Il avoit environ 38 ans, lorsqu'il ouvrit son école, où il a eu pour successeurs, après cinq autres, Zénon le Sidonien, et Phédre, que Cicéron a entendus.	301.
286.	THÉODORE l'athée. Je le mets en ce temps-ci, parce qu'on sait qu'il fut envoyé par Ptolémée fils de Lagus à la Cour de Lysimaque, qui régnoit alors.	295.
297.	STRATON, disciple et successeur de Théophraste, prit l'école du Lycée en 297, et la gouverna dix-huit ans.	283.
300.	ARCÉSILAS, d'abord disciple de Théophraste, et après de Polémon, qui l'avoit été de Xénocrate, fut l'auteur de la 2e ou moyenne Académie. Il naquit en 267, et mourut en 342.	281.
319.	CLÉANTHE, le premier qui après Zénon son maître, gouverna l'école des Stoïciens. Il mourut âgé de 99 ans.	262.

Ere Phil.		Avant J. C.
323.	PERSÉE, disciple de Zénon.	258.
336.	ARISTON de Chio, d'abord disciple de Zénon, qu'il abandonna pour s'attacher à Polémon. Il fonda une secte, mais qui subsista peu de temps.	245.
350.	CHRYSIPPE, disciple de Cléanthe, mourut environ l'an 376, âgé de 81 ans.	231.
380.	DIOGÈNE de Babylone, Stoïcien, disciple de Chrysippe, député des Athéniens à Rome avec Carnéade. Il fut le maitre d'Antipater, qui le fut de Panétius. Panétius le fut de Posidonius, et celui-ci de Cicéron.	201.
400.	CARNÉADE, quatrième successeur d'Arcésilas, et fondateur de la nouvelle *Académie*, député à Rome avec Diogène de Babylone. Il étoit né l'an 374, et mourut 54 ans plus tard que je ne fais finir l'Ere Philosophique. Il fut le maître de Clitomaque; Clitomaque le fut de Philon; Philon, d'Antiochus; et Cicéron entendit ces deux derniers.	182.



ENTRETIENS DE CICÉRON *SUR* LA NATURE DES DIEUX.

LIVRE PREMIER.

Vous n'ignorez pas, Brutus, que parmi une infinité de choses, sur lesquelles la Philosophie ne nous a rien dit encore d'assez clair, il n'y a rien de si difficile, et de si obscur, que ce qui regarde la nature des Dieux : rien pourtant qui servít plus à nous donner une idée de l'âme, ni qui fût plus nécessaire pour nous régler en matière de religion.

La diversité, et la contrariété même, qui se remarquent ici dans les opinions des plus savans hommes, font bien voir que la Philosophie (1) doit porter sur

(1) Pour ne pas débuter par quelque chose d'obscur, je ne m'attache point aux termes,

des principes évidemment connus ; et que par conséquent les Académiciens, où ils n'ont trouvé que de l'incertitude, ont eu raison de suspendre leur jugement. Car, s'il étoit permis de se décider témérairement, à quoi cela ne conduiroit-il pas ? Et quelle témérité plus grande, plus opposée à la constance et à la gravité du Sage, que de se livrer à l'erreur ; ou de soutenir comme incontestable ce qu'on n'aura, ni bien examiné, ni bien compris ?

Vous en avez un exemple dans la question présente. Car le sentiment commun, qui a beaucoup de vraisemblance, et que la nature nous inspire à tous, reconnoît l'existence des Dieux. Protagore (2) l'a regardée comme douteuse. Dia-

---

mais à l'esprit de ce passage, qu'on n'a pas eu tort d'appeller *la Croix des Critiques*. Ceux qui voudront l'examiner de plus près, n'ont qu'à ouvrir le Cicéron de M. le Dauphin, où l'on trouvera ce que les Savans ont dit là-dessus en latin. Mais ce qu'ils en ont écrit aussi en françois, n'est pas moins curieux. Je le renvoie à la fin de ce volume.

(2) Sophiste, dont il sera encore parlé dans la suite. L'histoire de ces anciens Philosophes se trouve par-tout. Je supprime ce qui ne fait rien à mon sujet.

gore (3) de Mélos, et Théodore (4) de Cyrène l'ont niée sans restriction.

Quant à ceux qui l'ont reconnue, ils sont partagés en tant d'opinions toutes différentes, qu'elles seroient difficiles à

(3) On dit que ce qui jeta Diagore dans l'athéisme, ce fut de voir que les Dieux souffroient la prospérité d'un homme, qu'il savoit être coupable, les uns disent de lui avoir dérobé un poëme, les autres de lui retenir un dépôt. Quoi qu'il en soit, les Athéniens mirent sa tète à prix. Digne fin d'un Athée.

Comme il est appelé *Melius* en latin, de-là vient que le P. Lescalopier, page 5, col. 1, et après lui, Bayle, dans l'article de ce Philosophe, ont mis en doute s'il étoit de l'île de Mélos, l'une des Cyclades, ou de la ville de Mélia dans la Carie. Mais ils n'ont formé ce doute que faute d'avoir pris garde, que Diagore a toujours été appelé Μήλιος, de l'île de Mélos sa patrie : au lieu que s'il avoit été de Μέλια, ville de Carie, c'est Μελιεύς qu'on auroit dit. Voyez Etienne de Byzance, au mot Μῆλος, et le Scholiaste d'Aristophane, acte III des Nuées, scène 1.

(4) Théodore écrivit contre l'existence des Dieux. Sa morale étoit digne d'un athée ; car il enseignoit que tout est indifférent : qu'il n'y a rien qui de sa nature soit crime ou vertu. Son impiété lui fit des affaires par-tout où il se trouva, et il fut enfin condamné à s'empoisonner. Je ne cite point mes preuves. Ce sont des faits trop connus.

compter. Ils raisonnent beaucoup, et sur la figure des Dieux, et sur leur habitation, et sur leur manière de vivre : disputant sur tous ces points avec chaleur, sans pouvoir s'entendre.

Mais le point essenciel, c'est, s'il est vrai que les Dieux ne fassent rien, qu'ils ne se mêlent de rien, qu'ils ne gouvernent point l'Univers ; ou s'il est vrai qu'ils en soient les auteurs, et qu'ils doivent éternellement le gouverner ? On s'accorde là-dessus encore moins que sur le reste. Cependant, si cela n'est décidé, nous ne pouvons que vivre dans une erreur grossière, et dans l'ignorance des choses les plus importantes.

Quelques Philosophes, tant anciens que modernes, croient effectivement que les Dieux ne se mettent point en peine de ce qui nous regarde. Sur ce principe, que deviendront la piété, la sainteté, la religion? Ce sont de vrais devoirs qu'il faut exactement remplir, supposé que les Dieux y fassent attention, et que nous tenions d'eux quelque faveur. Mais supposé aussi qu'ils n'aient ni le pouvoir, ni la volonté de nous secourir ; que toutes nos actions leur soient indifférentes, et que nous n'ayons rien à espérer, rien à crain-

dre d'eux ; pourquoi leur rendre un culte et des honneurs ? pourquoi leur adresser des prieres ? Il en est de la piété comme de toutes les autres vertus, elle ne consiste pas en de vains dehors. Sans elle, plus de sainteté, plus de religion ; et dès-lors quel dérangement, quel trouble parmi nous ? Je doute si d'éteindre la piété envers les Dieux, ce ne seroit pas anéantir la bonne foi, la société civile, et la principale des vertus, qui est la justice.

D'autres Philosophes, gens de mérite et d'un grand nom, prétendent, au contraire, que non-seulement les Dieux gouvernent l'Univers en général : mais qu'en particulier notre conservation et nos besoins sont l'objet de leur Providence : car ils croient que les grains et les autres productions de la terre, ainsi que les saisons et les mutations de l'air qui font pousser et mûrir ce que la terre produit, se doivent à la bienveillance que les Dieux ont pour le genre humain. Vous diriez même que les Dieux ont créé (5) tout cela exprès pour l'utilité de

---

(5) *Fabricati*, comme il y a dans le Texte, ne signifie pas à la rigueur ce que *créé* veut

l'homme, si l'on s'en rapporte au détail où entrent ces Philosophes, et que je toucherai dans la suite de cet Ouvrage.

La force avec laquelle Carnéade (6) réfuta leur doctrine, a excité dans quiconque est capable de réflexions, l'envie de rechercher la vérité. Point de question si fort controversée que celle-ci, et parmi les savans, et parmi les ignorans. De-là tant d'opinions, qui se combattent les unes les autres. Il se pourroit très-bien qu'elles fussent toutes fausses : mais il n'est pas possible qu'il y en ait plus d'une de vraie.

En disputant sur un pareil sujet, nous avons de quoi satisfaire des Critiques bien intentionnés, et de quoi répondre à des Censeurs envieux. Tellement que les uns aient à se repentir de nous avoir attaqués, et que les autres soient ravis d'avoir trouvé à s'instruire. Car il faut communiquer nos lumiéres à ceux qui nous proposent leurs difficultés en amis, et ne point ménager ceux que la passion anime.

---

dire dans le langage de l'Ecole, où il se prend pour *tiré du néant*.

(6) Académicien, dont il sera parlé plus d'une fois dans la suite de cet ouvrage.

Pour moi, qui viens de publier en peu de tems plusieurs (7) de mes livres, je n'ignore pas qu'on en a parlé beaucoup, mais différemment. Quelques-uns ont admiré d'où me venoit cette ardeur toute nouvelle pour la Philosophie. D'autres eussent voulu savoir ce que je crois précisément sur chaque matière. D'autres enfin ont été surpris que tout-à-coup me déclarant pour les intérêts d'une école abandonnée depuis long-temps, j'aie fait choix d'une secte, qui, au lieu de nous éclairer, semble nous plonger dans les ténèbres.

Mais ce goût pour la Philosophie ne m'est pas si nouveau qu'on se l'imagine. Tout jeune que j'étois, je la cultivois beaucoup; et même, quand il y paroissoit le moins, je m'en occupois plus que jamais. On peut s'en convaincre par cette quantité de maximes philosophi-

(7) C'est de ses livres philosophiques, qu'il veut parler. Il les composa les trois dernières années de sa vie, et ce ne furent pas même les seuls Ouvrages qu'il fit durant ce temps-là. Quel est l'écrivain, qui pût le traduire aussi rapidement qu'il composoit? Quand il fit ces Entretiens sur la nature des Dieux, il couroit la soixante-troisième année de son âge, qui étoit l'an de Rome DCCIX.

ques, dont mes harangues sont remplies ; par mes intimes liaisons avec les plus savans hommes, qui m'ont toujours fait l'honneur de se rassembler chez moi ; par les grands maîtres qui m'ont formé, les illustres Diodotus (8), Philon, Antiochus, Posidonius. Et puisque ces sortes d'études ont pour but de nous rendre sages, il me paroît que je ne les ai point démenties par ma conduite, soit dans mes fonctions publiques, soit dans mes propres affaires.

Si l'on demande pourquoi donc j'ai pensé si tard à écrire dans ce genre-ci, ma réponse est simple. Réduit à l'inaction depuis que l'état de la République exige qu'elle soit gouvernée (9) par une seule tête, j'ai cru qu'il étoit utile de mettre nos citoyens au fait de la Philosophie ; et que d'ailleurs il y alloit de notre gloire, que de si belles et de si grandes matières fussent aussi traitées en notre langue. Je me sais d'autant meilleur gré d'y avoir travaillé, que déja mon

(8) Diodotus et Posidonius étoient Stoïciens : Philon et Antiochus étoient Académiciens : mais ce dernier à la fin pencha davantage pour les Stoiciens.

(9) Par Jules-César.

exemple a eu la force d'inspirer à beaucoup d'autres l'envie d'apprendre, et même d'écrire. Car jusqu'alors plusieurs de nos Romains, qui avoient été instruits dans les écoles des Grecs, n'avoient pu faire part de leurs connoissances à leur patrie : et cela, parce qu'ils craignoient de ne pouvoir dire en latin ce qu'ils ne savoient qu'en grec. Mais j'en suis venu si bien à bout, ce me semble, que les Grecs ne l'emportent pas sur nous, même pour l'abondance des expressions.

Un motif qui m'a encore déterminé à ce travail, c'est la douleur que m'a causée l'injustice et la cruauté (1) de la fortune. Si j'y avois trouvé un meilleur remède, je n'aurois pas eu recours à la Philosophie. Mais pour goûter mieux les douceurs qu'elle m'offroit, non content de lire ce qu'on en a écrit, j'ai voulu écrire moi-même, et l'embrasser toute entière dans mes Ouvrages. Le vrai

---

(1) Comme il vient de toucher déja la décadence de la République, on croit que ceci regarde la mort de sa fille Tullie, qu'il perdit l'an de Rome 708. Les suites qu'eut sa douleur, font assez voir que le Philosophe le plus éclairé n'est pas l'homme du monde le plus ferme contre les attaques du cœur.

moyen de n'en rien perdre, c'est d'approfondir chacune de ses questions séparément. On y découvre une suite admirable, un enchaînement qui fait que l'une conduit à l'autre, et qu'elles paroissent ne former toutes ensemble qu'un même tissu.

Quant à ceux qui voudroient savoir quelle est sincèrement ma pensée sur chaque matière, ils poussent leur curiosité trop loin. C'est à la force des raisons, et non pas à l'autorité, qu'il faut avoir égard dans les disputes. Et même, quand l'autorité du maître est grande, elle nuit pour l'ordinaire au disciple. Car le disciple alors cesse de faire usage de son jugement. Il reçoit pour certain tout ce que son maître lui donne pour tel. Aussi ne goûté-je pas la manière des Pythagoriciens (2), qui, lorsqu'ils soutenoient un sentiment, et qu'on leur en demandoit la preuve, se contentoient de répondre : *Il l'a dit.* C'est de Pythagore qu'ils vouloient parler. Leur pré-

(2) Pourquoi ? *Nam quòd dicunt omnia se credere ei, quem judicent fuisse sapientem : probarem, si idipsum rudes et indocti judicare potuissent, etc.* J'ai traduit ceci dans mon Recueil des *Pensées de Cicéron*, page 411.

jugé étoit si violent, que son autorité toute seule leur tenoit lieu de raison.

A l'égard de la secte dont on s'étonne que je fasse profession, il me semble que je n'ai point mal justifié mon choix dans mes (3) quatre livres Académiques. En vain dira-t-on que je me charge de relever un parti tombé. Les opinions des hommes ne meurent point avec eux. Seulement elles perdent quelquefois à n'avoir personne d'un certain mérite, qui les fasse valoir. Et voilà ce qu'éprouve cette secte, dont le propre est de soumettre tout à la dispute, sans décider nettement sur rien. Fondée (4) par Socrate, rétablie par Arcésilas, affermie par Carnéade, elle avoit été florissante jusqu'à nos jours; et présentement elle se voit presque sans appui, même dans la Grèce. Mais on auroit tort de lui im-

(3) De ces quatre livres, qui sont connus sous le titre de *Questions Académiques*, il n'en reste aujourd'hui qu'un de complet, avec le commencement d'un autre.

(4) Voilà les trois époques de l'Académie. Par rapport au temps de Platon, et à l'état où elle parut d'abord, elle se nomme *la vieille* Académie. Par rapport au temps d'Arcésilas, et à l'état où elle fut rétablie, *la moyenne*. Par rapport au temps de Carnéade, et à l'état où

puter un changement, qui vient, selon moi, de ce qu'elle manque de sujets capables de lui faire honneur. En effet, s'il y a si peu de personnes qui approfondissent un systême, ne sera-t-il pas bien plus rare encore d'en trouver qui les possèdent tous, comme les doit posséder quiconque embrasse un parti, où il s'agit de parler et pour et contre tous les Philosophes, dans la vue de trouver la vérité ? Non que je me flatte, moi, d'avoir une capacité si étendue; mais j'avoue que j'ai fait mes efforts pour en approcher.

Du reste, les Académiciens ne donnent pas dans le doute, jusqu'au point de ne savoir à quoi s'arrêter. Je m'en suis expliqué (5) ailleurs plus au long : mais il est bon d'y revenir, parce qu'il y a des gens qui ne veulent pas entendre raison du premier coup. Notre sentiment donc n'est pas qu'il n'y ait rien de vrai. Nous disons seulement que le faux est mêlé par-tout de telle façon avec le vrai,

---

elle fut confirmée en dernier lieu, *la nouvelle*. C'est par ces trois épithètes qu'on distingue, pour l'ordinaire, les temps et les variations de l'Académie.

(5) Dans ses Questions Académiques.

et lui ressemble si fort, qu'il n'y a point de marque certaine pour les distinguer sûrement. Nous ajoûtons qu'il y a beaucoup de choses probables, et qu'au défaut de l'évidence, une grande probabilité doit être la régle du Sage.

Mais enfin, pour éviter tout reproche de partialité, je vais exposer les diverses opinions des Philosophes sur ce qui regarde les Dieux. Je les voudrois ici tous ces Savans, pour leur faire décider laquelle est la véritable. On me verroit moi-même traiter l'Académie d'obstinée, s'ils venoient à s'accorder tous ; ou que l'un d'eux nous découvrît précisément la vérité.

Voici donc l'occasion de m'écrier, comme dans (6) les Synéphébes :

J'en atteste les Dieux, j'en atteste les hommes.

---

(6) Les *Synéphébes*, comme qui diroit, *les jeunes Camarades*, étoient une Comédie grecque de Ménandre, traduite ou imitée en latin par Cécilius, qui est appellé *Statius* dans le texte, mais qu'on ne doit pas confondre avec *P. Statius Papinius*, auteur de la Thébaïde, poëme épique.

Quoique mes vers ne répondent pas mot pour mot aux latins, ils n'en affoiblissent pas le sens, par rapport à l'application qui se fait ici de ce passage.

Avec cette différence qu'il s'agissoit là d'une plaisanterie.

Quel abus, quel forfait dans la ville où nous sommes ?
Une Courtisane ose, en ce siècle indigent,
D'un amant qui lui plaît refuser de l'argent !

Mais moi, quand je m'écrie de la sorte, c'est pour inviter les Philosophes à examiner tous ensemble sérieusement, et avec tout le soin possible, ce qu'il faut penser de la religion, de la piété, de la sainteté, des cérémonies, de la bonne foi, du serment, des temples, des (7) autels, des sacrifices, et des auspices même, où je préside. Car tout cela dépend de l'opinion qu'il faut avoir des Dieux. Et quand on verra combien les hommes les plus doctes ont été partagés là-dessus, il y aura, si je ne me trompe, de quoi faire douter ceux-là mêmes, qui se piquent d'avoir trouvé quelque chose de certain.

C'est une réflexion que j'ai faite plus

---

(7) Il y a dans le texte, *delubris*. Mais nous n'avons point de mots dans notre langue pour distinguer *templum* et *delubrum*, à moins que de rendre ce dernier par *chapelle*. J'ai mieux aimé placer ici un équivalent.

d'une fois, mais particulièrement à l'occasion d'une dispute, où il n'y eut rien d'oublié touchant les Dieux immortels. Ce fut chez mon ami (8) Cotta, qui m'avoit prié de l'aller voir pendant les Féries (9) Latines. Je le trouvai dans son cabinet, assis, et discourant avec le Sénateur (1) Velléius, que les Epicuriens regardoient comme le premier homme de leur secte, qui fût alors dans Rome. Là se rencontroit en même tems (2) Balbus, qui étoit si bien versé dans

(8) Caïus Aurélius Cotta, Pontife. C'est un bel esprit, qui, en qualité d'Académicien, prend à tache d'embarrasser les autres Interlocuteurs, et se joue de toute opinion, sans donner à connoître la sienne.

(9) Pour donner une idée des Féries Latines, je n'aurois qu'à transcrire ce qu'en a dit le dernier traducteur des Lettres à Atticus, sur la huitième lettre du livre I. Mais à quoi bon le transcrire ici ? Car puis-je croire qu'il y ait en France quelqu'un de bon goût, qui n'ait pas cet Ouvrage de M. Mongault ?

(1) Caïus Velléius, tribun du Peuple, l'an de Rome DCLXIII. C'est un homme décisif, hardi, entêté de son Epicure, daignant à peine rapporter ce qu'ont dit les autres Philosophes, et ne parlant d'eux qu'avec une brièveté, qui est un peu obscure aujourd'hui.

(2) Quintus Lucilius Balbus, Stoïcien, qui

la doctrine des Stoïciens, qu'on l'égaloit aux Grecs de ce parti les plus habiles.

Du moment que Cotta m'apperçut : C'est fort à propos que vous paroissez, me dit-il. Je m'engageois avec Velléius dans une dispute importante, à laquelle vous ne serez pas fâché d'assister, la matière étant de votre goût.

Je pense comme vous, lui répondis-je, que la rencontre est heureuse pour moi. Car je vous trouve ici trois chefs : et si Pison (3) faisoit le quatrième, toutes les sectes y seroient, au-moins toutes celles qui sont renommées.

Pison, reprit Cotta, n'est point ici à regretter, s'il est vrai, comme Antiochus le soutient dans un livre qu'il adressa dernièrement à Balbus, que les

---

est de bonne foi dans son parti, et qui s'attache, par une pieuse crédulité, à toute sorte de raisons fortes ou foibles : persuadé, à ce qu'il paroît, que lorsqu'on défend une cause qu'on croit la plus favorable à la religion, toutes les preuves n'en sauroient être que bonnes et bien reçues.

(3) Pison le Péripatéticien est celui dont parle Cicéron dans son livre *De claris Orat. cap.* 67. Peu importe de le faire connoître ici plus particulièrement, puisqu'il n'est chargé d'aucun rôle dans ces Entretiens.

Stoïciens

Stoïciens et les Péripatéticiens s'accordent pour les choses, et ne diffèrent que dans les termes. Vous, Balbus, qui avez lu ce livre, qu'en jugez-vous?

J'ai peine, dit-il, à comprendre qu'un homme aussi éclairé que l'est Antiochus, n'ait pas observé qu'il y a une très-grande différence entre les Stoïciens, qui prétendent (4) que l'honnête et le commode diffèrent aussi-bien de genre que de nom; et les Péripatéticiens, qui confondent le commode et l'honnête, comme si l'un et l'autre étoient absolument de même genre, et que toute la différence ne fût que du plus au moins. Cette dispute, loin de porter sur des termes seulement, attaque le fond des choses. Mais gardons-la pour une autre fois, et, si vous le trouvez bon, reprenons celle que nous avions entamée.

C'est ma pensée, repartit Cotta. Mais

(4) Cette question est traitée à fond dans les livres *de Finibus*. Il faut seulement observer ici, que ce mot, *commode*, renferme *l'utile* et *l'agréable*. Les Stoïciens ne reconnoissoient qu'un seul bien, *l'honnête* : mais les Péripatéticiens en reconnoissoient trois : *l'honnête*, *l'utile*, et *l'agréable*.

pour mettre au fait ce nouveau-venu, dit-il en me regardant, il faut lui apprendre que l'entretien rouloit sur la nature des Dieux : et qu'y trouvant, comme j'ai toujours fait, beaucoup d'obscurité, je demandois à Velléius qu'il m'expliquât ce qu'en a dit Epicure. Ainsi, Velléius, donnez-vous la peine de répéter ce que vous aviez commencé à nous dire.

Je m'en ferai un plaisir, lui répondit Velléius, quoique la personne qui nous arrive soit une ressource pour vous, et non pour moi. Car, ajouta-t-il en riant, vous avez tous deux appris du même Philon (5) à ne rien savoir.

Que nous sachions quelque chose ou non, repris-je, c'est à Cotta de le montrer. Mais détrompez-vous, si vous croyez que je vienne lui servir de second. Regardez-moi comme un auditeur équitable, sans préjugés, et que rien ne force à être pour un sentiment plutôt que pour l'autre.

---

(5) Philon étoit Académicien ; il enseignoit la grande maxime de Socrate : *Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien.*

PREMIÈRE PARTIE,

Où, après avoir brièvement réfuté les autres opinions sur la nature des Dieux, on établit celle d'Epicure.

VELLÉIUS ouvrit alors son discours avec cet air d'assurance, qui se voit dans les Philosophes de son parti; ne craignant rien tant que de paroître douter; en un mot, comme s'il n'eût fait que de revenir à l'heure même de l'assemblée des Dieux, et des intermondes (6) d'Epicure.

Je ne vais pas, dit-il, vous faire entendre des contes frivoles. Vous dire qu'il y a un Dieu, qui est l'ouvrier et l'architecte du Monde, suivant le Timée (7) de Platon. Que nous devons

(6) Epicure vouloit qu'il y eût des mondes innombrables, et il appeloit *intermondes*, les espaces qu'il se figuroit entre un monde et un autre. C'est-là qu'il faisoit habiter ses Dieux, *tanquam inter duos lucos, sic inter duos mundos, propter metum ruinarum*, dit plaisamment Cicéron, *de Divin.* II, 17.

(7) Dialogue où Platon introduit Timée de Locres, exposant la docrine de la secte Italique, qui étoit celle de Pythagore.

reconnoître cette vieille Devineresse, qui a été imaginée par les Stoïciens, et qu'on peut appeler (8) Providence. Que le monde lui-même est Dieu, qu'il est animé, sensitif, rond, ignée, mobile. Pensées monstrueuses, qu'il faudroit pardonner, non à des Philosophes, mais à des rêveurs.

De quels yeux, en effet, votre Platon a-t-il pu voir la structure d'un si grand ouvrage, pour nous soutenir qu'un Dieu en soit l'auteur ? De quelles machines, de quels ouvriers son Dieu s'est-il servi pour élever ce superbe édifice ? L'air, le feu, l'eau, la terre, comment ont-ils pu se rendre souples et dociles au gré de l'architecte ? D'où sont venues ces (9) cinq formes, dont toutes les autres sont formées, et qui, par leur mélange bien proportionné, font éclorre l'âme et les sens ?

---

(8) Le mot de *Providence* est un de ceux qui manquoient à la langue Latine, avant que Cicéron l'eût mis en usage. Il l'a formé sur le Grec Πρόνοια, qui est aussi dans le Texte.

(9) Ces cinq formes sont apparemment la terre, l'eau, le feu, l'air, et une cinquième anonyme, qui forme l'âme. D'autres prétendent que ce sont les cinq qualités, que Platon dans le Dialogue du Sophiste attribue à

Platon dit là-dessus mille choses, bien plutôt imaginées à plaisir, que découvertes par la raison. Ce que j'y trouve de plus merveilleux, c'est de nous donner le Monde pour éternel, après nous avoir dit qu'il a été produit, et presque fait à la main. Croyez-vous quelque teinture de Physique à une personne capable de se persuader que ce qui a une origine, peut durer toujours? Quel est le composé, qui soit exempt d'altération? Tout ce qui a commencé, ne doit-il pas finir?

A l'égard de votre Providence, Balbus, si c'est la même chose (1) que le Dieu de Platon, je vous fais les mêmes difficultés, et sur les machines, et sur les ouvriers, et sur le dessein, et sur les moyens d'y réussir. Que si ce n'est pas la même chose, dites-nous pourquoi elle a fait le Monde (2) périssable, au-lieu

l'Être : savoir, l'essence, l'identité, la diversité, le repos, et le mouvement. Là-dessus je renvoie aux doctes spéculations de Marsile Ficin, *Compend. in Timæum*, *cap.* 27.

(1) On verra dans le second livre de ces Entretiens, que le système de Platon et celui des Stoïciens, étoient différens. Mais ce n'est pas encore ici le lieu de toucher cette difficulté.

(2) Voyez ci-après, liv. II, ch. 46, dans

que le Dieu de Platon l'a fait éternel ?

Mais ce qui s'adresse en même temps à vous et à Platon ; d'où vient que vos Architectes songèrent tout d'un coup à construire l'Univers, eux qui jusques-là n'avoient fait que dormir pendant des siècles innombrables ? Car quoique le Monde ne fût pas encore, les siècles ne laissoient pas d'être. Je n'entends pas des siècles, que la distinction des jours et des nuits fasse compter par un certain nombre d'années. J'avoue que sans le mouvement (3) du Monde, cette distinction n'a pu se faire. Mais ce que je veux dire, c'est qu'il y a eu depuis un temps infini une sorte d'éternité, qui n'étoit pas mesurée par des portions de temps, et dont il n'est pas possible de comprendre quelle a été la durée, puis-

---

quel sens les Stoïciens croyoient le monde périssable. Quant à Platon, il ne disoit point que le monde fût éternel de sa nature : au contraire, il le croyoit produit, et corruptible ; mais il prétendoit que l'auteur du monde, par un effet de sa bonté, l'empêcheroit de périr, et le conserveroit toujours. Voyez le Timée, et Plutarque *de plac. Philos.* II. 4.

(3) C'est-à-dire, sans le mouvement des globes, qui en tournant nous donnent tantôt le jour, tantôt la nuit.

qu'on ne peut même s'imaginer qu'il y ait eu quelque temps, lorsque le temps n'étoit pas encore. Quoi qu'il en soit, je vous demande, Balbus, pourquoi votre Providence a consumé dans l'oisiveté cette immense étendue de siècles? Le travail lui faisoit-il peur? Un Dieu ne sent point la peine du travail : et aussi ne devoit-il pas y en avoir pour lui, puisque le ciel, le feu, la terre, la mer, tout lui obéissoit.

Quel motif, d'ailleurs, le portoit à décorer et à illuminer l'Univers, comme feroit (4) un Edile? Seroit-ce pour se donner un plus beau logement? Il avoit donc passé une éternité dans les ténèbres, comme dans une sombre cabane. Seroit-ce pour se réjouir à voir les différens objets, qui font la beauté du ciel et de la terre? Quel plaisir un Dieu peut-il trouver à cela? S'il y en trouvoit, il n'auroit pu s'en passer si long-temps?

C'est pour les hommes, dites-vous,

---

(4) Dans les décorations ordonnées par les Ediles, la coutume étoit que le spectacle fût embelli de statues, de figures, *signis*, disposées avec art. A cela ressemblent les Constellations, qui représentent des hommes, des animaux, etc. L'allusion porte sur le mot *signis*.

qu'il a formé l'Univers. Et pour quels hommes ? Pour les sages ? Tout ce grand travail regardoit donc peu de gens. Pour les fous ? Rien n'obligeoit un Dieu à s'intéresser pour (5) des méchans. Et de plus, quand il auroit pensé à eux, que leur en revient-il, puisque leur vie est le comble de la misère ? Car quelle plus grande misère, que la folie ? Quand même les sages, par les biens dont ils ont l'art de profiter, adouciroient les maux qui attaquent sans cesse la tranquillité de leurs jours ; en seroit-il moins vrai que les fous ne savent, ni éviter les maux qui les menacent, ni en supporter de présens ?

Ceux qui ont prétendu que le Monde avoit une âme, et qu'il étoit intelligent, n'ont point compris dans quelle forme l'âme peut subsister. Mais avant que de m'expliquer là-dessus, il me suffira ici de remarquer combien peu (6) d'esprit

---

(5) Par opposition à la sagesse, *fous* et *méchans*, sont mots synonimes en langage Philosophique. Faire mal, c'est aller contre la raison : et aller contre la raison, c'est suivre la folie.

(6) A ces expressions impertinentes, il est aisé d'observer l'art de Cicéron, qui fait par-

il faut avoir pour dire que le Monde est animé, immortel, souverainement heureux, et qu'en même temps il est rond.

Pourquoi rond? Parce que la figure ronde, suivant Platon, est la plus belle de toutes. Mais je trouve, moi, plus de beauté dans le cylindre, dans le quarré, dans le cône, dans la pyramide.

Et ce Dieu rond, à quoi l'occupez-vous? à se mouvoir d'une si grande vîtesse, que l'imagination même ne sauroit y atteindre. Or je ne vois pas, qu'étant agité de la sorte, il puisse être heureux, et avoir l'esprit tranquille. Qui nous feroit ici tourner sans relâche, ne fît-on même tourner que la moindre partie de notre corps, nous serions mal à notre aise. Pourquoi un Dieu s'en trouveroit-il mieux que nous?

De plus, si la terre est une portion du Monde, c'est par conséquent une portion de Dieu. Or il y a de vastes régions, qui ne sont ni habitées, ni cultivées : les unes, parce qu'étant trop

ler un Epicurien comme parlent encore ceux de son espèce. Beaucoup de hauteur dans les manières, nulle profondeur, nulle suite dans les raisonnemens, termes vagues, phrases entortillées.

près du Soleil, on y meurt de chaud; les autres, parce que l'éloignement de cet astre les glace. Si donc le Monde est Dieu, il faut, puisque ces régions font partie du monde, convenir que Dieu brûle d'un côté, tandis qu'il est gelé de l'autre.

Voilà, Balbus, les sentimens de votre secte. Rapportons ceux des autres Philosophes, en commençant par le plus ancien.

Thalès de Milet, le premier qui ait examiné ces questions, a dit (7) que l'Eau est le principe de toutes choses; et que Dieu est cette intelligence, par qui tout (8) est formé de l'Eau. Pourquoi joindre l'un à l'autre, supposé que les Dieux puissent être sans intelligence, ou qu'une intelligence puisse subsister elle-même sans corps?

(7) Les éclaircissements qu'il faudroit ici pour expliquer l'opinion de Thalès, et celles de plusieurs autres, se trouveront à la fin de ce volume, sous le titre de *Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs*.

(8) Il y a dans le Texte, *Deus autem, eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret.* Sur quoi Gassendi, *Phys. sect.* 1. *lib.* 4. *cap.* 2. fait cette remarque : *Cùm dicit* FINGERET, *non* FINXERIT, *planum facit placuisse illi eam-*

Anaximandre croit que les Dieux reçoivent l'être, qu'il naissent et meurent de loin à loin, et que ce sont des mondes innombrables. Mais peut-on admettre un Dieu, qui ne soit pas éternel ?

Anaximène prétend que l'air est Dieu ; qu'il est produit, qu'il est immense et infini, qu il est toujours en mouvement. Mais l'Air n'ayant point de forme, comment pourroit-il être Dieu, puisque Dieu en doit avoir une, et même une très-belle ? Outre cela, dire qu'il a été produit, n'est-ce pas dire qu'il est périssable ?

Anaxagore, élève d'Anaximène, fut l'auteur de cette opinion, que le système et l'arrangement de l'Univers se doivent à la puissance et à la sagesse d'un Esprit infini. C'étoit ne pas comprendre que l'Infini ne peut avoir de mouvement joint au sentiment : ou que s'il avoit du sentiment, toutes les parties de la nature en seroient frappées, et auroient le même sentiment toutes à la fois. D'ailleurs, si l'on a prétendu que cet Esprit fût une sorte d'animal, il lui faut donc un principe intérieur, qui fonde sa dénomina-

---

dem adhuc causam penetrare in omnia, omniaque adhuc efficere.

tion d'animal. Et qu'y a-t-il de plus intérieur, que l'esprit ? Il reste donc à le revêtir d'un corps. Et c'est ce que ce Philosophe ne vouloit point. Or il me paroît que notre intelligence ne va pas jusqu'à pouvoir se former quelque notion d'un simple et pur esprit, auquel vous ne joignez rien qui le rende (9) capable de sentiment.

Alcméon de Crotone reconnoît une Ame divine, et de plus il érige en Dieux le Soleil, la Lune, et les autres Astres. C'est nous donner pour immortels, des êtres mortels.

Pythagore croit que Dieu est une Ame répandue dans tous les êtres de la nature, et dont les âmes humaines sont tirées. Si cela étoit, Dieu seroit déchiré et mis en pièces, quand ces âmes s'en détachent. Il souffriroit, et un Dieu n'est point capable de souffrir : il souffriroit, dis-je, dans une partie de lui-me, quand elles souffrent, comme il leur arrive à la plupart. Pourquoi, d'ailleurs, l'esprit de l'homme ignoreroit-il quelque chose, s'il étoit Dieu ? Enfin,

(9) Au-lieu de *quæ sentire possit*, je lis *quâ sentire possit*, qui est la leçon de saint Augustin, *Epist.* 118. *n.* 25.

si ce Dieu n'étoit absolument qu'une âme, de quelle manière (1) s'uniroit-il au Monde ?

Xénophane dit que Dieu est un Tout infini, et il y ajoûte une Intelligence. Quant à cette Intelligence, c'est une erreur qui lui est commune avec d'autres : mais il est plus blâmable encore, de

---

(1) Je n'aurois pu sans une périphrase faire sentir clairement les différentes idées, qui sont renfermées ici dans ces deux mots, *aut infixus, aut infusus.* Car je ne crois pas que ce soit une plaisanterie de Velléius, et un jeu de mots, comme le veut le P. Lescalopier. Je crois au contraire, qu'il s'agit là d'examiner comment une âme universelle pourroit être unie au monde : si ce n'est par voie d'application, *aut infixus*, ou par voie de pénétration, *aut infusus.* Platon, qui adopte le sentiment de Pythagore, propose aussi ces deux manières d'union, et subdivise l'application en médiate et immédiate. Comment, par exemple, le Soleil est-il animé par cette âme générale ? Pour cela, dit-il, ou cette âme pénètre le Soleil : ou s'étant revêtue d'un corps ignée ou aérien, par le moyen de ce corps elle agit sur celui du Soleil : ou enfin, sans avoir de corps, elle ne laisse pas d'avoir en soi une force éminente, qui meut à son gré le Soleil. Ce que Platon dit à l'égard du Soleil, il le dit à l'égard de tout le reste. Voyez le livre X des Lois, au bas de la page 898, édition d'Henri Etienne.

prétendre que l'Infini soit capable de sentiment, et que rien ne puisse y être joint.

Parménide s'est figuré je ne sais quoi de semblable à une couronne ; un cercle tout lumineux, et non interrompu, qui environne le ciel. Voilà ce qu'il appelle Dieu. Où prend-il dans le cercle la figure divine, et quelle apparence qu'il y ait du sentiment ? Autres visions : il divinise la Guerre, la Discorde, la Cupidité, mille choses semblables, qui, bien loin d'être immortelles, sont détruites par la maladie, par le sommeil, par l'oubli, par le tems seul. Je n'ajoûte pas qu'il fait aussi le même honneur aux Astres, pour ne point répéter ce que j'ai dit sur cette opinion, il n'y a qu'un moment.

Empédocle, auteur peu exact sur bien d'autres matières, se trompe lourdement sur ce qui regarde les Dieux. Car les quatre élémens, dont il veut (2) que tout soit composé, et qui ne sont visi-

(2) Velléius ne trouve pas qu'Empédocle parle juste, quand il dit que tout est composé des quatre élémens : parce que n'y ayant de corps simple que les atômes, selon Epicure, les élémens ne sont par conséquent que des mixtes divisibles, et ne doivent pas être regardés comme des principes.

blement que des mixtes insensibles et périssables, il les croit divins.

Protagore ne paroît avoir nulle idée des Dieux, puisqu'il déclare ouvertement qu'il ne sait pas trop bien s'il y en a, ou s'il n'y en a pas, ni ce que c'est.

Démocrite, quel égarement ! donne la qualité de Dieux, et aux images des objets qui nous frappent ; et à la nature qui fournit, qui envoie ces images ; et aux idées, dont elles nous remplissent l'esprit. Qu'après cela il assure que rien n'est éternel, parce que rien ne demeure toujours dans un même état : n'est-ce pas renverser d'un seul coup l'existence des Dieux, et toutes les opinions qui l'établissent ?

L'Air est (3) le Dieu que Diogène d'Apollonie reconnoît. Et quel sentiment l'Air peut-il avoir ? Quelle forme convenable à un Dieu ?

---

(3) On ne voit pas suivant ces paroles, en quoi l'opinion de ce Diogène n'étoit pas la même que celle d'Anaximène. Saint Augustin *de Civ. Dei*, VIII, 2, nous fait sentir que Diogène admettoit de l'intelligence dans l'air, au-lieu qu'Anaximène croyoit l'air inanimé, antérieurement aux êtres qui s'en formoient. Si cela est vrai, ce Philosophe se régla sur les circonstances où il se trouvoit. Disciple d'Ana-

Pour exposer toutes les variations de Platon, il faudroit un long discours. Dans le Timée, il dit que le père de ce monde ne sauroit être nommé : et dans les livres des Lois, qu'il ne faut pas être curieux de savoir ce que c'est proprement que Dieu. Quand il prétend que Dieu est incorporel, c'est nous parler d'un être incompréhensible, et qui ne pourroit avoir ni sentiment, ni sagesse, ni plaisir; attributs essenciels aux Dieux. Il dit aussi, et dans le Timée, et dans les Lois, que le Monde, le Ciel, les Astres, la Terre, les Ames, les Divinités que nous enseigne la religion de nos pères, il dit que tout cela est Dieu. Ces opinions, prises en particulier, sont évidemment fausses; et prises toutes ensemble, se contredisent prodigieusement.

Xénophon en moins de paroles débite à peu près les mémes erreurs. Car dans

---

ximène, et concurrent d'Anaxagore, peut-être voulut-il se distinguer un peu de l'un et de l'autre. Pour cela il conserva du premier le dogme de l'air; il apprit du second à parler expressément d'une intelligence; et mêlant quelque chose de ces deux opinions, il se fit un langage qui étoit à lui.

le volume où il a recœuilli les discours mémorables de Socrate, il lui fait dire qu'on ne doit point chercher de quelle figure est Dieu; que le Soleil est Dieu; que l'Ame l'est pareillement; qu'il n'y en a qu'un seul; qu'il y en a plusieurs. C'est à peu près ce que je viens de reprocher à Platon.

Antisthène, dans son Traité de Physique, dit qu'il y a plusieurs Dieux révérés parmi les nations, mais qu'il n'y en a qu'un (4) naturel : et par-là il renverse absolument les idées que nous devons avoir des Dieux.

Speusippe ne travaille pas moins à les détruire, lorsque marchant sur les traces de Platon son oncle, il soutient que c'est une certaine Force vitale, qui gouverne tout.

Aristote, dans son troisième Livre *de la Philosophie*, ne s'explique pas toujours d'une manière uniforme sur ce sujet, en cela disciple fidèle de Platon.

---

(4) Je laisse dans cette expression, *un Dieu naturel*. toute l'obscurité du Texte. Lactance, *Inst. Div.* I, 5, l'explique dans un sens orthodoxe. *Antisthenes* (dicebat) *multos quidem esse populares Deos, unum tamen naturalem, id est, summæ totius artificem.*

Tantôt il veut que toute la Divinité réside (5) dans l'Intelligence. Tantôt que le Monde soit Dieu. Après il en reconnoît quelque autre, qui est au-dessus du Monde, dit-il, et qui a soin d'en régler, et d'en conserver le mouvement par une espèce de révolution. Ailleurs il enseigne que Dieu n'est autre chose que ce feu qui brille dans le Ciel : comme si le Ciel étoit autre chose lui-même, qu'une partie de ce Monde qu'il nous donnoit tout à l'heure pour un Dieu? Pense-t-il que le Ciel pût tourner avec tant de précipitation, sans perdre le sentiment? Et où loger tant d'autres Dieux, supposé que le Ciel en soit un? Quand il dit enfin, que Dieu n'a point de corps, il en fait un être (6) irraisonnable, et même insensible. Comment le Monde peut-il se mouvoir, s'il n'a point de corps? Et comment peut-il être tranquille et heureux, s'il est toujours en mouvement?

Xénocrate, qui avoit eu le même

(5) Dans le principe intelligent, par lequel pensent tous les êtres pensans.

(6) Parce que, suivant Velléius, la raison ne sauroit être que dans un corps, et même, que dans un corps de figure humaine.

maître qu'Aristote, ne raisonne pas mieux que lui sur cette matière. Car, dans ce qu'il a écrit des Dieux, il ne dit point de quelle figure ils sont, mais seulement qu'il y en a huit. Les Planètes en font cinq : les Etoiles fixes n'en font qu'un toutes ensemble, comme autant de membres épars : le Soleil fait le septième, et la Lune enfin le huitième. Par quel endroit ces Dieux-là peuvent être heureux, c'est ce qu'on ne voit pas.

Héraclide du Pont, élevé à la même école de Platon, a rempli ses livres de contes puériles. Tantôt il dit que Dieu, c'est le Monde. Tantôt, que c'est (7) l'Intelligence. Il attribue aussi la Divinité aux Planètes. Il prive Dieu de sentiment, et veut que sa figure (8) soit changeante. Enfin, il dit, et tout cela dans le même ouvrage, que la Terre et le Ciel sont des Dieux.

Téophraste là-dessus est d'une incons-

---

(7) Voyez ci-devant page, *66* rem. 5.

(8) Pourquoi Héraclide dit-il que la figure divine est *changeante* ? Parce que la figure divine, selon lui, n'est autre chose que la forme extérieure de l'Univers, qui ne fait à tout moment que varier par une continuelle vicissitude, soit de corruptions, soir de générations.

tance, qui n'est pas supportable. Dans un endroit il attribue la suprême Divinité à l'Intelligence; dans un autre, au Ciel en général; et après cela aux Astres en particulier.

Son disciple Straton, qui est appellé *le Physicien*, ne mérite pas qu'on l'écoute, quand il dit qu'il n'y a point d'autre Dieu que la Nature, que c'est le principe de toutes les productions, et de toutes les mutations; qu'au reste elle n'a point (9) de sentiment, point de forme.

Zénon (car il est temps, Balbus, que j'en vienne à vos Stoïciens) nous fait de la Loi naturelle un Dieu, et lui donne le pouvoir de nous commander ce qui est juste, et de nous défendre ce qui est injuste : or nous ne saurions, ni concevoir qu'elle soit quelque chose d'animé, ni admettre un Dieu qui ne le soit pas.

---

(9) *Point de sentiment*, c'est-à-dire, *point d'intelligence*, *point d'âme*, suivant ce passage rapporté dans la Cité de Dieu, VI, 10 : *Ego feram aut Platonem, aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum, sine corpore, alter* SINE ANIMO? C'est Sénèque qui parle. J'aurai d'autres conséquences à tirer de ce même passage à la fin de mes *Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs.*

Il veut ailleurs que Dieu soit l'Ether ; comme (1) si l'on pouvoit faire un Dieu d'un être insensible, sourd à nos prières, à nos souhaits, à nos vœux ? Il dit encore ailleurs qu'une certaine (2) Raison, qui est répandue dans tous les êtres de la nature, a tous les caractères de la Divinité. Il dit la même chose des Astres, des Années, des Mois, des Saisons. Et quand il explique la *Théogonie* (3) d'Hésiode, il sappe toutes les notions établies touchant les Dieux : car il ne reçoit pour tels, ni Jupiter, ni Junon, ni Vesta, ni quelque autre que ce soit, qui ait son nom propre, mais il prétend que ce sont de purs noms, qui, sous prétexte de quelque allusion, furent don-

(1) Si Velléius objecte que l'Ether n'écoute pas nos prières, on voit assez que c'est un argument *ad hominem* : et que par conséquent le P. Lescalopier, page 59, col. 2, n'est pas fondé à tourner là-dessus Velléius en ridicule ; sous prétexte qu'on peut rétorquer la même objection contre les Dieux d'Epicure.

(2) La Raison, l'Intelligence, la Sagesse, la Vérité, la Loi qui ordonne le bien, et défend le mal, c'étoient parmi les Stoïciens autant de mots synonimes, pour signifier le principe intellectuel qui anime les êtres pensans.

(3) Poème sur la naissance des Dieux.

nés à des êtres inanimés et muets.

Ariston son disciple ne s'égare pas moins que lui, en soutenant que la figure divine est incompréhensible ; que les Dieux n'ont point de sentiment ; et que même on peut douter si Dieu est, ou n'est pas un être animé.

Cléanthe, autre élève de Zénon, avance d'abord, que c'est le Monde même qui est Dieu : ensuite, que c'est l'Intelligence et l'Ame de toute la nature : et ailleurs, que le Dieu le plus certain que nous ayons, c'est le feu céleste, l'Ether, qui est le dernier et le plus élevé de tous les êtres, qui s'étend de tous côtés, qui fait l'extrémité de tout, qui ceint et qui embrasse tout. Dans ses livres *contre la volupté*, où il parle comme un homme en délire, il peint de fantaisie la figure des Dieux ; et après nous avoir dit qu'il n'en reconnoît point d'autres que les Astres, il ajoûte que la Raison est à son gré ce qu'il y a de plus divin. C'est anéantir un Dieu tel que nous concevons qu'il doit être, conformément aux idées que nous en avons, et qui sont, pour ainsi dire, ses vestiges imprimés dans notre esprit.

Persée, autre disciple encore de Zénon, dit que ceux à qui l'on a donné le titre de Dieux, sont des hommes qui ont inventé les Arts; et que ce titre s'est accordé pareillement aux choses qui nous sont utiles et salutaires. Ainsi, non content de croire qu'elles ont été inventées par des Dieux, il veut qu'elles soient divines elles-mêmes. Peut-on ravaler la Divinité jusqu'à en faire part, ou à des choses de si bas prix, ou à des hommes morts, qui pour tout culte ne méritent que des funérailles ?

Chrysippe, qui a le plus raffiné sur les songes des Stoïciens, assemble une troupe de Dieux inconnus; et si fort inconnus, que notre imagination ne peut s'en former une idée précise, quoiqu'il n'y ait rien qu'elle ne paroisse capable d'embrasser. Il dit que la Divinité consiste dans la Raison, dans l'Intelligence, dans l'Ame de toute la nature : que Dieu, c'est le Monde lui-même, et cette âme dont il est pénétré : que c'est la partie supérieure de l'Ame, l'Intelligence et la Raison ; que c'est le principe qui agit en tout, et qui conserve tout : que c'est (4)

(4) Il y a dans le Texte, *fatalem umbram*, qu'un Critique, cité dans le Cicéron de

ce phantôme de Destin, par qui l'avenir est immuable : que c'est le Feu, et cet Ether, dont j'ai déja parlé : que ce sont aussi (5) les élémens dont il est la source, et qui en découlent naturellement, l'Eau, la Terre, l'Air : que c'est le Soleil, la Lune, les autres Astres, tout l'Univers:

M. le Dauphin, voudroit changer en *fatalem vim*, faute d'avoir pris garde que ceci est dans la bouche d'un Epicurien, qui affecte de parler du Destin avec dérision.

(5) J'ai conservé la leçon vulgaire, *manarent*, et voici ma pensée. Il est certain que Chrysippe, aussi-bien que les autres Stoïciens, regardoit l'Ether comme le seul principe animé de lui-même, qui, lorsqu'il auroit un jour absorbé les trois autres élémens, les feroit renaître, s'il faut ainsi dire, pour former un monde nouveau. Voyez liv. II, ch. 46. Ainsi l'eau, la terre, et l'air ne lui paroissoient que comme des écoulemens de l'Ether, source universelle, principe de tout. Par ces paroles, *Tum ea quæ naturâ fluerent, atque manarent, ut et aquam, et terram, et aëra*, il n'attache donc pas une idée de liquidité à la terre, ce qui seroit ridicule : mais il veut seulement dire que ces trois élémens viennent de l'Ether, comme de leur source. Au reste, quand il leur attribue l'essence de la Divinité, ni en cela, ni en tout ce que Velléius lui fait avancer, il ne fait que soutenir l'opinion des Stoïciens, telle qu'on la verra dans le second livre de ces Entretiens.

que

que ce sont les hommes, qui jouïssent de l'immortalité. Il soutient, de plus, que ce que nous appellons Jupiter, c'est l'Ether; Neptune, la mer; Cérès, la terre; et ainsi des autres Dieux. Il dit que Jupiter est aussi cette loi éternelle, invariable, qui est notre guide, et la règle de nos devoirs : loi qu'il appelle nécessité fatale, éternelle, vérité des choses futures. Rien de tout cela n'est tel, qu'on le puisse regarder comme divin. Je ne fais pourtant rien dire à Chrysippe, qui ne soit dans le premier livre qu'il a écrit sur la nature des Dieux. Et à voir comment il veut dans le second, accommoder les fables d'Orphée, de Musée, d'Hésiode, et d'Homère, avec tout ce qu'il a établi dans le premier; on diroit que le pur Stoïcisme régnoit parmi les plus anciens Poètes, à qui jamais ces explications ne sont venues dans l'esprit.

C'est ainsi que Diogène (6) de Baby-

(6) Ce Diogène fut disciple de Crysippe, et il enseigna la Dialectique à Carnéade, avec lequel il fut député à Rome l'an 424 de l'Ere philosophique. Ainsi nous voilà à la fin de cetre Ere, qui, comme j'ai dit ailleurs, se termine à la mort de Carnéade.

lone, dans son livre intitulé *Minerve*; prétend expliquer physiquement, et d'une manière qui ne ressente point la fable, l'enfantement de Jupiter, et la naissance de cette Déesse.

Telles sont donc les opinions des Philosophes, ou, pour mieux dire, leurs rêveries. Car valent-elles mieux de beaucoup que les fables des Poètes, qui, dans un langage d'autant plus dangereux qu'il est plein de grâces, nous ont représenté les Dieux enflammés de courroux, et passionnés jusqu'à la fureur; ont dépeint leurs guerres, leurs démélés, leurs combats, leurs blessures, ont raconté leurs haines, leurs dissensions, leur naissance, leur mort, leurs chagrins, leurs plaintes, leurs voluptés de toute espèce, leurs adultères, leurs (7) chaînes, leurs commerces impudiques avec le genre humain, d'où sortent des mortels engendrés par un immortel?

Aux erreurs des Poètes, ajoûtons (8)

---

(7) On voit dans l'Iliade, liv. V, que Mars fut enchaîné par les Aloïdes, et dans l'Odyssée, liv. VIII, qu'il le fut par Vulcain.

(8) Voyez quelque détail sur la religion des Perses dans le premier livre d'Hérodote; et sur celle des Egyptiens dans le second.

les folies des Mages et celles des Egyptiens, avec les préjugés vulgaires, qui ne font que varier, parce que l'ignorance de la vérité rend le peuple incapable de fermeté dans sa croyance.

Peut-on se défendre après cela de révérer Epicure, jusqu'à le compter lui-même pour une Divinité, lorsqu'on voit que parmi tant d'opinions si peu raisonnables, il a pensé juste sur ce qui concerne les Dieux? Car il est le seul, qui ait fondé leur existence sur ce que la nature elle-même grave leur idée dans tous les esprits.

Sans avoir l'idée d'une chose, c'est-à-dire, sans en avoir une représentation mentale, vous ne sauriez la concevoir, ni en parler. Or quel peuple, quelle sorte d'hommes n'a pas, indépendamment de toute étude, une idée, une *prénotion* des Dieux? Epicure, dans son divin livre *De la Régle et du Jugement*, fait sentir la force et l'utilité de ce principe, qui est le fondement sur lequel on établit tout ce qui regarde cette question.

En effet, puisque ce n'est point une opinion qui vienne de l'éducation, ou de la coutume, ou de quelque loi humaine; mais une croyance ferme, et

unanime parmi tous les hommes, sans un seul d'excepté ; c'est donc par des notions empreintes dans nos âmes, ou plutôt innées, que nous comprenons qu'il y a des Dieux. Or tout jugement de la nature, quand il est universel, est nécessairement vrai. Il faut donc reconnoître, qu'il y a des Dieux. Et puisque savans et ignorans s'accordent presque tous là-dessus, il faut donc reconnoître aussi, que les hommes ont naturellement une idée des Dieux, ou, comme j'ai dit, une *prénotion*. Je fais ce mot à l'exemple (9) d'Epicure, puisqu'aussi-bien ne sauroit-on exprimer de nouvelles choses, que par des termes nouveaux.

Sur ce même principe nous jugeons que les Dieux sont immortels, et souverainement heureux. Car la même impression de la nature, qui nous représente les Dieux, nous persuade aussi de

---

Quand finirois-je, s'il falloit citer les Modernes qui en ont parlé ?

(9) Le mot grec d'Epicure se voit dans le Texte : mais à quel propos insérer du grec dans une traduction françoise ? Ceux qui ne l'entendent pas, n'aiment point à être arrêtés par un mot inconnu ; et ceux qui l'entendent, se croiroient dégradés, s'ils lisoient une traduction.

leur immortalité, et de leur félicité. Ainsi nous devons tenir pour vrai cette maxime d'Epicure : *Qu'un être heureux et immortel n'a point de peine, et n'en fait à personne ; que par conséquent il n'est capable, ni de colère, ni d'affection, parce que ces sortes de sentimens ne viennent que de foiblesse.*

On se passeroit d'en savoir davantage, si l'on ne vouloit que révérer pieusement les Dieux, et se garantir de la superstition. Car d'un côté les Dieux étant immortels, et parfaitement heureux, les hommes dès-lors se croiroient obligés à les honorer, parce que la vénération est due à des êtres, qui sont d'un ordre supérieur. Et d'autre côté, les Dieux n'étant capables ni de colère, ni d'affection, les hommes dès-lors comprendroient qu'ils n'ont rien à craindre de leur part. Mais pour démêler encore mieux la vérité de cette opinion, notre curiosité s'étend jusqu'à vouloir aussi savoir de quelle forme sont les Dieux, comment ils vivent, et de quoi s'occupe leur esprit.

A l'égard de leur forme, nous sommes naturellement portés à croire que c'est la forme humaine : et pour ne pas ramener tout aux notions primitives,

j'ajoûte que la raison l'enseigne pareillement. Nous le savons, dis-je, par les lumières de la nature : car n'est-ce pas sous cette image que toutes les nations se représentent les Dieux, et qu'ils s'offrent toujours à nos esprits, soit que nous dormions, ou que nous soyons éveillés ? Nous le savons aussi par les lumières de la raison : car puisque la félicité et l'immortalité concourent à les rendre des êtres parfaits, ne leur convient-il pas d'avoir la forme la plus belle de toutes ? Or quelle plus belle forme que celle de l'homme, pour l'assortiment des membres, pour la proportion des traits, pour la taille, pour l'air ? Je m'en rapporte là-dessus, non à notre ami Cotta, qui avance le pour et le contre ; mais à vous, Balbus, qui savez que vos Stoïciens, quand ils prétendent montrer que notre corps est l'ouvrage d'un Dieu, observent avec quel art tout y est placé, autant pour la beauté que pour l'usage. Certainement de tous les êtres animés, l'homme est le mieux fait. Puisque les Dieux sont du nombre, faisons-les donc ressembler à l'homme. La suprême félicité d'ailleurs, est leur partage. Or la félicité ne sauroit être sans la vertu, ni la vertu sans la rai-

son, ni la raison hors de la forme humaine. Donc les Dieux ont une forme humaine.

Je ne dis pas cependant, qu'ils aient un corps, ni du sang : mais je dis qu'ils ont (1) comme un corps, et comme du sang. Distinction un peu subtile, qu'Epicure n'a pas mise à la portée du commun. Je devrois ici la développer, si je ne comptois sur votre pénétration.

Epicure donc, pour qui les choses les plus cachées étoient aussi claires, que s'il les eût touchées au doigt, enseigne que les Dieux ne sont pas visibles, mais intelligibles : que ce ne sont pas des corps d'une certaine solidité, ni qu'on puisse (2) compter un à un, comme des

(1) La réponse de Cotta, qui se verra ci-après, est tout le Commentaire qu'il faut ici sur le galimatias des Epicuriens.

(2) Je vais deviner plutôt que traduire. Car le sens grammatical est difficile à prendre ici ; et pour ce qui est du sens physique, on verra dans la suite, que Cicéron lui-même avoue qu'il ne l'entendoit pas. Il y a, de plus, beaucoup de variétés dans le Texte, sur lesquelles ont peut consulter l'édition faite pour M. le Dauphin.

Saint Jérôme, *Præf. lib. XII, in Es.* fait dire à Cicéron qu'il a traduit le Timée de Platon sans l'entendre. *Timæum de mundi*

corps véritablement solides ; mais que nous les concevons par des images ressemblantes et passagères : que comme il y a des atómes à l'infini pour produire de ces images, elles sont inépuisables, et viennent en foule se présenter à nos esprits, où elles forment l'idée d'une félicité parfaite, et nous font comprendre, quand nous y sommes bien attentifs, ce que c'est que des etres heureux et immortels.

Outre cela, il est très-important de bien connoítre la nature de l'infini. Elle veut que toutes choses soient tellement proportionnées, qu'il y en ait d'une espèce autant que d'une autre, et qu'il s'en fasse, comme dit Epicure, un partage égal. D'où il s'ensuit, que s'il y a une si grande quantité d'etres mortels, il n'y en a pas moins d'immortels ; et

---

harmonia, astrorumque cursu, et numeris disputantem ipse, qui interpretatus est, Tullius se non intelligere confitetur. C'est dommage qu'un aveu si humble ne se trouve plus dans ce qui nous reste de Cicéron. Il ne s'y trouve pas du-moins en termes formels. Les Traducteurs, à l'abri d'une autorité si respectable, n'auroient pas rougi de confesser en certaines occasions, que ce qui est obscur pour tout le monde, l'est aussi pour eux.

que s'il y a une infinité (3) de causes qui détruisent, il y en doit pareillement avoir d'innombrables qui conservent.

---

(3) Voici, à ce que je crois, la pensée d'Epicure. Puisqu'il y a une infinité de causes qui altèrent et qui détruisent les corps, c'est, dit-il, une nécessité qu'il y en ait pareillement une infinité d'autres qui les conservent. Il se fonde sur ce que l'essence de l'Infini demande que cela soit ainsi. Et delà il conclut : » Puisqu'il y a donc une grande quantité » d'êtres mortels, et qui sont détruits, parce » qu'il y a des causes d'où procéde leur des- » truction : il doit pareillement y en avoir » d'immortels, et qui ne seront point dé- » truits, parce qu'il doit y avoir des causes » qui aient la vertu de conserver. »

Je ne sais, au reste, ce qu'Epicure vouloit dire par ces causes *destructives et conservatives*, à moins que ce ne soient les diverses combinaisons de ses atômes.

Gassendi, page 1280 de sa première édition, a expliqué autrement ces paroles : *Ea, quæ conservent, infinita, etc.* Il en concluroit volontiers qu'Epicure renfermoit dans l'idée qu'on a des Dieux, l'idée de leur Providence. *Notabilis est vox illa*, conservent : *siquidem potest ex illa argui, spectare quoque ad notionem, seu anticipationem Dei, tum rerum providentiam, tum potentiam, seu vim agendi.* Ce savant homme paroît ne s'être pas donné la peine d'approfondir, et de suivre le raisonnement de Velléius. Car il est question

Faut-il maintenant nous demander comment vivent les Dieux, et de quoi ils s'occupent ? Leur vie est la plus heureuse, la plus délicieuse, qu'on puisse imaginer. Un Dieu ne fait rien ; il ne s'embarrasse de nulle affaire ; il n'entreprend rien ; sa sagesse et sa vertu font sa joie ; les plaisirs qu'il goûte, plaisirs qui ne sauroient être plus grands, il est sûr de les goûter toujours.

Voilà, Balbus, un Dieu heureux : mais le vôtre, il est accablé de travail. Car si vous croyez que ce soit le Monde lui-même ; tournant, comme il fait sans relâche, au tour de l'axe du ciel, et cela encore avec une étrange rapidité, peut-il avoir un instant de repos ? Or, sans repos, point de félicité. Et si l'on pré-

---

de prouver qu'il y a des êtres immortels, et de remarquer par quelle raison ils doivent être immortels. Leur Providence, outre qu'Epicure ne l'admettoit nulle part, ne seroit pas ici à sa place. Et, pour autoriser le sentiment de Gassendi, il faudroit que ces paroles : *ea quæ conservent, infinita esse debere*, fussent équivalentes à celles-ci, *Deos, qui conservent, infinitos esse debere.*

Je devrois peut-être développer un peu plus ce que je veux dire : mais les Critiques, pour qui se font de pareilles discussions, entendent à demi-mot.

tend (4) qu'il y ait dans le Monde un Dieu, qui le gouverne, qui préside au cours des astres et aux saisons, qui règle, qui arrange tout, qui ait l'euil sur les terres et sur les mers, qui s'intéresse à la vie des hommes, et qui se charge de pourvoir à leurs besoins; c'est lui donner, en vérité, de tristes et de pénibles affaires. Or il faut pour être heureux, selon nous, avoir l'esprit tranquille, et ne se mêler de rien.

Aussi l'auteur de tout ce que nous savons, nous enseigne-t-il que le Monde est l'ouvrage de la Nature. Vous le regardez, ce Monde, comme un chef-d'œuvre si difficile, qu'il falloit absolument une main divine pour y réussir: et cependant il a coûté si peu à la Nature, qu'elle fera encore, a déja fait, et même fait à toute heure une infinité de mondes. Parce que vous ne concevez pas qu'elle ait ce pouvoir, si elle n'est guidée par quelque Intelligence, vous avez recours à un Dieu, comme les Poètes tragiques, pour trouver un dénouement. Mais vous jugeriez que c'est

(4) Velléius cherche toujours à ne point trop démêler le système des Stoïciens d'avec celui de Platon.

une aide inutile, si vous aviez devant les yeux cette prodigieuse étendue de régions, où l'esprit peut à son gré se promener de toutes parts, sans rencontrer un terme qui borne sa vue : régions immenses en largeur, en longueur, en profondeur; où voltigent sans cesse une infinité d'atômes, qui, à travers le vide, s'approchent les uns des autres, s'attachent, et par leur union forment ces différens corps, que vous croyez ne pouvoir être faits qu'avec des soufflets et des enclumes.

Vous nous mettez ainsi sur la tête un maître éternel, dont nous devrions jour et nuit avoir peur. Car le moyen de ne pas craindre un Dieu qui prévoit tout, qui pense à tout, qui remarque tout, qui croit que tout le regarde, qui veut se mêler de tout, qui n'est jamais sans affaire ?

De-là votre Destin. Peut-on estimer une Philosophie, qui nous dit comme les vieilles, et ajoutons, comme les vieilles ignorantes, que tout ce qui nous arrive dans la vie, c'est parce que l'éternelle vérité l'a décidé, et que tel est l'enchaînement des choses ?

De-là encore votre Divination. A vous

en croire, nous deviendrions superstitieux jusqu'à révérer les Aruspices, les Augures, les Devins, et autres gens semblables.

Pour nous, exempts de toutes ces terreurs, et mis en liberté par Epicure, nous ne craignons point les Dieux, parce que nous savons qu'ils évitent toute occasion de chagrin, et ne cherchent à inquiéter personne. Du reste, nous les honorons pieusement et saintement, comme des êtres parfaits.

Mais je crains que mon goût pour ma secte ne m'ait porté trop loin. Il étoit difficile, je l'avoue, de m'embarquer dans une si grande et si belle question, pour ne la traiter qu'à demi. J'aurois cependant mieux fait de songer à écouter, que de parler si long-temps.



SECONDE PARTIE,

Où l'on réfute tout le système d'Epicure, sur la nature des Dieux.

Ici Cotta prenant la parole, répondit avec cette politesse qui lui étoit ordinaire : Vous n'auriez, Velléius, rien pu tirer de moi, si vous n'aviez parlé le premier. Car j'ai fait souvent cette remarque, et je viens encore de la faire en vous écoutant, qu'il ne m'est pas si aisé de trouver les raisons qui établissent le vrai, que celles qui combattent le faux. Demandez-moi positivement ma pensée sur la nature des Dieux, peut-être vous laisserai-je sans réponse. Que vous me demandiez, au contraire, si je me rencontre là-dessus avec vous, mon parti sera pris à l'instant pour la négative.

Mais avant que d'en venir à l'examen de vos propositions, il faut vous dire l'idée que j'ai de vous. Votre ami Crassus m'avoit dit souvent, que parmi les sectateurs d'Epicure vous méritiez d'être préféré à tous les Romains, et qu'il y avoit même peu de Grecs, qui vous fussent comparables. A vous parler fran-

chement, je craignois que l'amitié n'eût un peu trop de part à cet éloge. Mais si j'ose moi-même vous louer en face, je vous dirai que malgré la difficulté et l'obscurité du sujet, le discours que je viens d'entendre m'a paru clair, profond, et d'une élégance qui n'est pas commune dans votre secte.

Quand j'étois à Athènes, j'entendois souvent (5) Zénon, que Philon appelloit le Coryphée des Epicuriens; et je l'entendois par l'ordre de Philon lui-même, qui apparemment m'obligeoit de puiser vos opinions à la source, pour me convaincre par-là qu'en les réfutant on ne les déguisoit point. Quoi qu'il en soit, Zénon avoit cela de particulier, qu'il s'expliquoit comme vous avec méthode, avec force, avec élégance. Mais ne vous offensez pas de cet aveu : ses discours faisoient sur moi une impression, que le vôtre a renouvellée; j'en sortois avec le chagrin de voir qu'un si

(5) Puisque ce Zénon professoit la doctrine d'Epicure, et qu'il eut Cotta pour disciple, on voit qu'il ne faut pas le confondre avec le Chef des Stoïciens, dont il est parlé ci-dessus : encore moins avec Zénon d'Elée, dont il sera parlé dans le dernier livre.

bel esprit se fût livré à des opinions si vaines, pour ne pas dire si absurdes.

Je ne me flatte pas cependant d'avoir trouvé rien de meilleur. Aussi vous ai-je dit qu'il m'étoit plus aisé de nier, que d'affirmer; et c'est ce que j'éprouve surtout en matière de Physique. Si vous me demandez ce que c'est que Dieu, je ferai avec vous comme Simonide avec le tyran Hiéron, qui lui proposoit la même question. D'abord il demanda un jour pour y penser : le lendemain, deux autres jours : et comme chaque fois il doubloit le nombre des jours qu'il demandoit, Hiéron voulut en savoir la cause. *Parce que*, dit-il, *plus j'y fais réflexion, plus la chose me paroît obscure.* Ce qui me fait juger que Simonide, qui n'étoit pas seulement un Poëte délicat, mais qui d'ailleurs ne manquoit ni d'érudition, ni de bon sens, perdit à la fin toute espérance de trouver la vérité; après que son esprit se fut promené d'opinions en opinions, les unes plus subtiles que les autres, sans pouvoir démêler la véritable.

Pour ce qui est de votre Epicure, car j'en veux à lui, non à vous; avance-t-il rien qui soit digne, ne disons pas d'un

Philosophe, mais d'un homme un peu sensé ? Le premier article qui se présente ici à décider, c'est s'il y a des Dieux, ou s'il n'y en a point. *Il est difficile*, dit-il, *de nier qu'il y en ait.* Oui, en public : mais en particulier, discourant comme nous faisons ici, rien de si facile. Tout Pontife que je suis, et, quoique je croie qu'il faut observer inviolablement ce qui a rapport aux cérémonies et au culte divin, je voudrois, au-lieu de probabilités, avoir de bonnes démonstrations sur l'existence des Dieux. Car j'ai peine à me défendre de certaines pensées, qui de tems en tems me troublent, et me rendent presque incrédule à cet égard.

Mais voyez où va ma complaisance, je veux bien vous passer tout ce que vous avez de commun avec les autres Philosophes. Ainsi je ne vous attaquerai point sur l'existence des Dieux, pour laquelle presque tous se déclarent, et moi particulièrement. Mais ce que j'attaque, c'est la preuve que vous en apportez.

Vous la fondez sur le consentement général de tous les hommes, qui suffit, dites-vous, pour nous convaincre qu'il y a des Dieux. Or je ne trouve dans cette

preuve, ni solidité, ni vérité. Car d'où savez-vous ce que pensent toutes les nations ? Je suis persuadé, moi, qu'il y a beaucoup de peuples assez brutaux pour n'avoir pas la moindre idée des Dieux. Et Diagore, qu'on a nommé l'*Athée*, n'a-t-il pas nié ouvertement l'existence des Dieux ? Théodore ne l'a-t-il pas niée ? Vous avez vous-même fait mention de Protagore, le plus grand (6) Sophiste de son temps, que les Athéniens chassèrent, non-seulement de leur ville, mais encore de leur territoire, et dont ils firent brûler publiquement les ouvrages, parce qu'il en avoit commencé un de cette sorte : *Je ne saurois dire s'il y a des Dieux, ni ce que c'est.* Sa punition, je crois, empêcha que beaucoup d'autres ne fissent profession ouverte d'athéisme, quand ils virent que sur le simple doute on ne lui avoit pas fait grâce. Parlerons-nous des sacrilèges, des impies, des parjures ? *Si jamais Tubulus*, comme dit (7) un de nos Poètes, *si Lupus ou Car-*

(6) Un Sophiste, dit Cicéron, est un homme qui fait le Philosophe, ou par vanité, ou pour gâgner de l'argent. *Sic enim appellabantur ii, qui ostentationis, aut quæstûs causâ philosophantur.* Acad. I, 23.

(7) Lucilius, Poète satirique, nommé dans

bon, ou tel autre fils de Neptune, avoient été persuadés qu'il y a des Dieux, auroient-ils porté le parjure et l'impiété à cet excès ?

La preuve sur laquelle vous comptiez, n'est donc pas si bonne qu'il vous semble. Mais puisqu'elle vous est commune avec les autres Philosophes, je veux bien à présent n'y point toucher, et m'arrêter uniquement à ce que vous avez de singulier. Je vous accorde l'existence des Dieux : apprenez-moi donc leur origine, leur demeure, ce qu'ils sont de corps et d'esprit, comment ils vivent ; car voilà ce que j'ai envie de savoir.

Vous donnez à vos atômes un empire absolu, qui vous est d'un merveilleux secours. Vous faites d'eux comme le Potier de son argile, tout ce qu'il vous plaît. Or je commence par vous nier qu'il y ait des atômes. Car tout est plein, et il n'y a point d'espace qui ne soit occupé par quelque corps. Donc il ne peut y avoir ni vide, ni atômes. Tels sont les

---

le Texte. Par *fils de Neptune*, on entendoit un franc scélérat, tel que Tubulus, dont il sera parlé dans le dernier livre de ces Entretiens, chap. 30 : tel que Lupus, dont parle Horace, *lib. II, Sat. I*, 67.

oracles (8) des Physiciens. Qu'ils soient vrais ou faux, c'est ce que j'ignore. Toujours sont-ils plus vraisemblables que ces prétendus corpuscules, les uns polis, les autres rudes, ceux-ci ronds, ceux-là terminés en angles, quelques-uns courbes

---

Je n'écris cette citation que comme de la prose, quoique le hasard ait fait que ces mêmes mots, rangés en françois comme ils sont en latin, composent un vers Alexandrin, et un vers de huit syllabes.

(8) Suivant Epicure, tout est atôme, ou vide. L'atôme est indivisible : c'est ce que signifie ἄτομος. Suivant d'autres Philosophes, tout est plein, et il n'y a point de corpuscules qui ne soient divisibles à l'infini. Voyez Plutarque, *de Plac. Philos. I*, 16 et 18.

Mais pour entendre ce raisonnement de Cotta : *Il n'y a point d'espace qui ne soit occupé par quelque corps. Donc il ne peut y avoir d'atômes*. Pour l'entendre, dis-je, il faut nécessairement que *Corps* se prenne ici dans une signification opposée à celle d'*Atôme*. Le jargon philosophique des Anciens n'étoit guère moins obscur que celui d'aujourd'hui. Les diverses sectes attachoient des idées différentes aux mêmes expressions. *Corps*, dans le langage des Stoïciens, ne présentoit que l'idée d'un corps divisible, et composé de parties. Dans le langage des Epicuriens, il pouvoit se prendre quelquefois pour un corps indivisible, pour un atôme. Témoin Lucréce I, 53 et 56.

et comme crochus, dont (9) Leucippe et Démocrite ont eu la hardiesse de nous dire que le concours fortuit avoit formé le ciel et la terre, sans être déterminé (1) par un agent.

C'est par vos soins, Velléius, que cette opinion subsiste encore de nos jours. Vous l'avez plus à cœur, que toutes les fortunes imaginables. Avant que de savoir ce que pensoient les Epicuriens, vous aviez cru devoir vous jeter dans leur parti : et puis, les premières

---

Enfin, comme ils ne reconnoissoient point d'esprits, ils disoient *Corps*, non par opposition à *Esprit*, mais par opposition à *Vide*, suivant la remarque de Gassendi, *Phys. Sect.* 1, *lib.* 3, *cap.* 5.

(9) Leucippe n'étoit pas le premier, qui eût enseigné la doctrine des atômes. Posidonius en donnoit l'invention à un certain Moschus de Phénicie, si l'on en croit Sextus Empiricus, *adv. Phys.* Et ce Moschus vivoit avant la guerre de Troie, à ce que dit Strabon, *lib.* 16. Voyez Gassendi, Tom. I, page 257 de sa dernière édition. Ou plutôt, voyez le Tome I de la *Bibiliothéque choisie*, article III, où M. le Clerc donne un extrait curieux du livre Anglois, qui a pour titre : *Le véritable systême intellectuel de l'Univers.*

(1) Le texte dit, *nullâ cogente naturâ.* Il faut que Cotta entende par-là une cause, non seulement efficiente, mais extrinseque.

démarches étant faites, il a fallu embrasser leurs folles erreurs, ou en venir (2) à une rupture éclatante. Pourroit-on effectivement vous y résoudre, à quelque prix que ce fût? *Rien*, dites-vous, *n'est capable de me faire quitter une secte, qui me rend heureux, et qui me découvre la vérité.* Qu'elle vous rende heureux, ce n'est pas là ce que je vous contesterai, puisque vous pensez qu'un Dieu même ne l'est pas, à moins qu'il ne languisse dans une oisiveté parfaite. Mais la vérité, où la mettez-vous? Apparemment dans ces mondes innombrables, qui naissent et qui périssent à chaque instant: ou dans ces corpuscules indivisibles, qui forment de si beaux ouvrages, sans qu'une cause intelligente dirige leur travail?

Mais c'est oublier que d'abord je vous ai traité avec plus d'indulgence. Hé bien je vous le passe encore, tout est composé d'atômes. Trouverons-nous là ce

---

Car Epicure donnoit en partage à ses atômes une activité naturelle et intrinséque, qui suffisoit pour les mettre en mouvement.

(2) Il y a dans le texte, *nomen amittere.* Ce qui se dit proprement d'un Militaire que l'on casse, que l'on dégrade.

que nous cherchons, qui est la nature des Dieux ? Les croyez-vous (3) composés d'atômes ? Ils ne sont donc pas éternels. Car tout être qui est un assemblage d'atômes, n'existoit pas avant que d'être composé. Donc, si les Dieux sont un assemblage d'atômes, ils n'ont pas toujours existé. Donc, n'ayant pas toujours existé, ils auront nécessairement une fin. C'est l'argument que vous avez vous-même employé contre le Monde de Platon. Et que devient alors cet être heureux, cet être immortel, qui est ce que vous appellez Dieu ?

Vous croyez vous sauver en répondant qu'il y a dans un Dieu, *non pas un corps, mais comme un corps ; non pas du sang, mais comme du sang.* C'est vous jetter dans les épines, s'il faut ainsi dire, pour vous tirer d'un mauvais pas. Vous en usez (4) souvent de la sorte. Quand vous

(3) Gassendi prétend qu'Epicure ne croyoit point ses Dieux composés d'atômes. De quoi étoient-ils ?

(4) Souvent Cotta parlant à Velléius, varie tout d'un coup son discours, et adresse la parole en général à tous les Epicuriens. C'est ce qu'il fait ici, par exemple. Dans le troisième livre, parlant à Balbus, il apostrophera de même les Stoïciens en général. Cela

quittez le vraisemblable, aussi-tôt vous cherchez à vous mettre à couvert de la censure, en recourant à des impossibilités : et cela, avec une audace, qui ne vaut pas le sincère aveu que vous feriez de votre erreur.

Par exemple, si les atômes, par une suite de leur pesanteur, se portoient directement en bas, Epicure a bien vu que l'homme n'auroit point de liberté, puis que leur mouvement seroit nécessaire et immuable. Pour sortir de-là, il a enchéri sur Démocrite, en supposant (5) que les atômes, outre ce mouvement perpendiculaire, que leur donne leur pesanteur, en ont un aussi d'inflexion, qui les écarte un peu de la ligne droite. Il est plus honteux de se défendre par ce détour, que de se rendre sans dispute.

---

est à remarquer, de peur qu'on ne l'accuse de manquer aux régles de *l'urbanité* Romaine, et de parler durement aux personnes avec qui il s'entretient. Mais notre langue ne nous permettant pas de tutoyer, comme c'est le bel usage de la latine, nous ne saurions faire sentir par la manière dont nous employons nos verbes, si le discours s'adresse à une seule personne, ou à plusieurs.

(5) Voyez le livre I *de Finibus*, chap. *6*, et la fin du fragment *de Fato*.

Les

Les Dialecticiens enseignent que dans toutes (6) les propositions appellées *disjonctives*, qui renferment une affirmation et une négation, l'une ou l'autre doit se trouver vraie. Mais de peur que, s'il accordoit une proposition telle que celle-ci, *Demain Epicure vivra*, *ou ne vivra pas*, ce ne fût reconnoître quelque chose d'inévitable : sa ressource a été de nier que dans ces sortes de propositions, où l'on avance deux contradictoires, l'un ou l'autre dût être nécessairement vrai. Est-il rien qui marque un esprit plus bouché ?

Arcésilas prétendoit que le rapport des sens étoit toujours faux : Zénon disoit que les sens quelquefois se trompoient, mais ne se trompoient pas toujours : Epicure, ne voyant point de milieu entre se tromper toujours, et ne se tromper jamais, a mieux aimé soutenir que tous les sens étoient *les messagers de la vérité*. C'est le trait d'un habile personnage, qui, pour éviter une légère atteinte, s'attire des coups mortels.

---

(6) Voyez *Acad.* II, 97. Il est bon de conférer les différens endroits où Cicéron se copie. Car le meilleur Interpréte d'un Auteur, c'est l'Auteur lui-même.

Et voilà ce qui lui arrive, quand pour empêcher qu'on ne conclue que les Dieux ne sont pas éternels, s'ils ne sont qu'un assemblage d'atômes, il dit que les Dieux ont, *non pas un corps, mais comme un corps : non pas du sang, mais comme du sang*. On s'étonne (7) qu'un Aruspice en regarde un autre sans rire ; mais moi je suis encore plus surpris que vous puissiez vous tenir de rire, quand vous êtes plusieurs ensemble de votre secte. *Non pas un corps, mais comme un corps !* Si l'on appliquoit ces paroles à des statues de cire ou de plâtre, je les entendrois : mais à l'égard d'un Dieu, je ne sais ce que veut dire, *comme un corps* ou *comme du sang*. Vous n'en savez rien vous-même, Velléius ; mais vous ne voulez pas l'avouer. Ce sont des mots que vous récitez comme par cœur d'après Epicure, qui les avoit imaginés à ses heures de loisir.

Je dis, au reste, qu'il les a imaginés. Car il se glorifie dans ses ouvrages de n'avoir pas eu de maître. Je le crois aisément, par la même raison que je croirois une personne, qui se vanteroit

(7) C'est un mot de Caton le Censeur. Voyez *de Divinat. II*, 24.

d'avoir bâti sans architecte un fort mauvais édifice. Aussi ne lui voit-on rien qui sente l'Académie, ni le Lycée : rien même qui montre qu'il ait fait les premières études que font les enfans. Xénocrate, un des grands hommes qu'il y ait eu, auroit pu être son maître ; quelques-uns même prétendent qu'il l'a été : mais Epicure s'en défend ; il faut l'en croire. De son aveu, il prit quelques leçons d'un certain Pamphile, disciple de Platon. Ce fut à Samos, où il a passé sa jeunesse avec son père et ses frères. Son père Néoclès y étoit allé (8) pour avoir des terres à labourer, et y tenoit école, parce son petit champ ne suffisoit pas, je crois, à son entretien. Quoi qu'il en soit, Epicure traite ce Platonicien avec le dernier mépris : tant il a peur qu'on ne le soupçonne d'avoir jamais appris quelque chose. C'est pourtant un fait certain, qu'il a entendu Nausiphane, sectateur de Démocrite. Il n'en disconvient pas lui-même, quoiqu'il l'outrage horriblement. Et après tout, si on ne lui a pas enseigné les opinions de Démocrite, quelle autre instruction avoit-il reçue ?

(8) Quand les Athéniens y envoyèrent une colonie.

Car toute sa Physique, n'est-ce pas Démocrite tout pur, à quelques changemens près, comme l'inflexion des atômes, dont j'ai déja dit qu'il fut l'inventeur ? Pour le reste il ne fit que conserver le systême de Démocrite, les atômes, le vide, les images, les espaces infinis, un nombre innombrable de mondes, qui tantôt se forment, tantot se détruisent ; en un mot, presque toute la Physique.

Revenons à ces paroles, *comme un corps*, *comme du sang*, Qu'entendez-vous par-là ? Car vous pouvez là-dessus avoir des lumières que je n'ai pas, et que même je ne vous envie point. Mais enfin je voudrois bien savoir comment une chose, qui seroit claire pour Velléius, seroit impénétrable pour Cotta ? Je sais ce que c'est qu'un corps, je sais ce que c'est que du sang : mais je ne sais point du tout ce que signifie *comme un corps*, *comme du sang*. Vous ne faites pas le mystérieux avec moi, comme Pythagore avec ceux qui n'étoient pas de ses disciples : vous n'affectez pas, comme Héraclite, de parler obscurément : il faut, ce qui soit dit entre nous, que vous ignoriez vous-même le sens de ces paroles.

Ce que j'y vois, c'est que vous prétendez que les Dieux ont une certaine forme, qui n'a rien de composé, ni de solide; qui n'a point de relief, ni de saillie, mais qui est simple, platte, diaphane. Ainsi nous en dirons comme de la (9) Vénus de Cô, que ce n'est pas un corps, mais quelque chose qui paroît un corps : que ce rouge qui éclate mêlé de blanc, n'est pas du sang, mais quelque chose qui paroît du sang. Et de-là nous conclurons qu'il n'y a dans le Dieu d'Epicure, que des apparences, point de réalité.

Supposez que, sans pouvoir vous comprendre, je ne laisse pas de vous croire. Dites-moi après cela de quelle figure sont ces Dieux (1) crayonnés; quel air ont-ils?

Vous les voulez de figure humaine, pourquoi? En premier lieu, parce que naturellement, quand nous pensons à un Dieu, c'est sous une forme humaine qu'il se présente à nous. En second lieu, parce qu'un Dieu étant un être parfait, il doit avoir la forme humaine, comme la plus belle de toutes. En troisième

(9) Fameuse peinture d'Apellès.

(1) Balbus, par une semblable métaphore, les appelle *monogrammes*, liv. II. ch. 23.

lieu, parce qu'il n'y a point d'autre forme que celle-là, qui puisse être le siège de l'entendement. Voilà bien des preuves, mais voyons si elles sont bonnes : car il me paroît que vous faites valoir ici le droit qui vous est comme acquis, de raisonner sur des principes éloignés de toute probabilité.

Fut-il jamais homme assez peu éclairé pour ne voir pas, que ce qui a fait donner aux Dieux une forme humaine, ou ç'a été l'adresse des Politiques, qui ont cru que ce seroit un moyen d'inspirer plus aisément la piété à des hommes grossiers, et de les retirer par-là de leurs déréglemens : ou ç'a été la superstition, afin qu'il y eût des simulacres, et que ceux qui en approcheroient pour les vénérer, crussent approcher des Dieux en personne ? D'ailleurs, les Poètes, les Peintres, les Sculpteurs y ont aidé beaucoup ; car difficilement pouvoit-on représenter les Dieux sous quelque autre forme, qui leur conservât un air d'action et de mouvement.

Peut-être aussi que la source de cette illusion, c'est l'idée que les hommes ont de leur beauté. Mais vous, qui faites le Physicien, vous ne voyez pas combien

la Nature est attentive et habile à se rendre aimable ? Quelque animal que ce soit, ou sur la terre, ou dans les eaux, ne préfère-t-il pas à tout autre, un animal de son espèce ? Par quelle autre raison ne verroit-on pas de l'empressement au taureau pour la jument, au cheval pour la génisse ? Pensez-vous que l'aigle, que le lion, que le dauphin ne soit pas charmé de sa propre figure ? Si donc la nature a inspiré pareillement à l'homme de ne trouver rien de plus beau que l'homme, faut-il s'étonner que cela nous fasse présumer que les Dieux nous ressemblent ? Quoi, vous pensez que les bêtes, si elles avoient l'usage de la raison, ne donneroient pas chacune à son espèce le prix de la beauté ? Pour moi, quoique je sois assez content de moi-même, je n'oserois pourtant me croire plus beau que ce (2) taureau, qui ravit Europe : car ni l'esprit ni la parole ne font rien ici, où il s'agit uniquement de la figure.

Donnons carrière à notre imagination, faisons à notre gré un composé de plu-

(2) Ovide, qui aimoit les descriptions, n'a pas oublié celle de ce Taureau, dans ses Métamorphoses, II, 852, et suiv.

sieurs formes, et dites-moi : Seriez-vous fâché de ressembler à ce Triton, que l'on dépeint avec un corps humain, à quoi se joignent plusieurs animaux, qui en nageant le portent sur la mer ? Je touche un point délicat : l'impression de la nature étant si forte, qu'il n'y a point d'homme qui consentît à n'avoir pas l'extérieur d'un homme. Et sans doute, point de fourmi, qui voulût être faite autrement qu'une fourmi.

Mais encore, de quel homme en particulier voudroit-on avoir la figure ? Car les beaux hommes ne sont pas communs. A peine s'en trouvoit-il un dans chaque troupe de jeunes-gens, lorsque j'étois à Athènes. Je vois ce qui vous porte à rire : mais le fait ne laisse pas d'être vrai. Outre que pour nous autres, qui, avec la permission des anciens Philosophes, aimons les jeunes hommes, souvent les défauts sont des attraits. Une marque au doigt d'un enfant, charme les yeux (3) d'Alcée. C'est une tache

(3) Alcée, contemporain et compatriote de Sapho, a été le premier Poète Lyrique, selon Horace, liv. I, Ode 32. Ce jeune homme qu'il aimoit, étoit sans doute Lycus, dont il est parlé dans la même Ode.

pourtant que cette marque : mais pour lui c'étoit un agrément. Catulus, père de celui qui est mon ami et mon collègue, s'éprit de votre compatriote Roscius, et fit sur lui les vers suivans :

(4) *J'admirois du Soleil la naissante clarté,*
Quand Roscius d'autre côté
Tout-à-coup s'offrant à ma vue :
Habitans du céleste lieu !
Excusez, ai-je dit, mon audace ingenue,
A mes yeux le Mortel est plus beau que le Dieu.

Roscius plus beau qu'un Dieu ? Il avoit pourtant alors, comme aujourd'hui, les yeux de travers. Mais qu'importe, supposé que ce fût pour Catulus quelque chose d'agréable et de piquant ?

Et Lycum nigris oculis, nigroque
Crine decorum.

(4) La Traduction que je rapporte ici de cette Epigramme, est de M. de la Monnoye. Je me servois de cette occasion pour m'expliquer sur cet illustre Académicien dans les termes que l'amitié et l'estime devoient me dicter. Mais en revoyant mon manuscrit, il a rayé de sa main tout ce qui sentoit la louange, et m'a réduit à n'oser publier que sa modestie.

Cette Epigramme, au reste, a été le canevas des Sonnets *pour la belle Matineuse*, recœuillis par Ménage dans la Dissertation qu'il a faite là-dessus.

Je reviens aux Dieux. Croyez-vous qu'il y en ait, ne disons pas qui soient entièrement louches, mais qui aient les yeux un peu inégaux, ou le nez camus, ou les oreilles pendantes, un trop large front, une trop grosse tête, ou enfin quelqu'autre imperfection ? Les croyez-vous, au contraire, sans défauts ? Je vous l'accorde. Les voilà donc tous avec les mêmes traits. Car s'il y avoit quelque différence, les uns nécessairement seroient plus beaux que les autres ; et il y auroit quelque Dieu, qui ne seroit pas infiniment beau. Que si tous ont les mêms traits, l'Académie est donc (5) florissante dans le Ciel. Car le moyen de s'y connoître, et de s'assurer qu'on ne se méprend point, s'il n'y a pas la moindre différence entre Dieu et Dieu ?

Mais s'il n'est pas même vrai qu'un Dieu se présente toujours à nos esprits sous une forme humaine, vous obstinerez-vous encore, Velléius, à défendre

(5) Pour entendre la pensée de Cotta, il n'y a qu'à se ressouvenir du sentiment de l'Académie, qu'on a lu page 46. *Que le faux, est mêlé par-tout de telle façon avec le vrai, et lui ressemble si fort, qu'il n'y a point de marque certaine pour les distinguer sûrement.*

ces sortes d'absurdités ? Pour nous, quelquefois nous pouvons avoir cette idée, parce que nous connoissons Jupiter, Junon, Minerve, Neptune, Vulcain, Apollon, et les autres Dieux, aux traits que leur a donnés le caprice des Peintres et des Sculpteurs ; et non-seulement aux traits, mais encore à l'âge, à l'habillement, et à d'autres marques. Il n'en est pas de même pour les Egyptiens, pour les Syriens, pour la plupart des (6) Barbares. Vous leur verriez plus de crédulité, plus de respect pour de certains animaux, que nous n'en avons, nous, pour les temples et pour les images des Dieux. Car il y a eu parmi nous quantité de temples pillés, il y a eu des images arrachées des lieux les plus saints : au contraire, il est inoui qu'un Egyptien ait blessé un crocodile, un ibis, un chat. Quoi, les Egyptiens ne révèrent-ils pas comme un Dieu leur saint bœuf Apis ? Oui, tout aussi religieusement que vous révérez votre (7) Junon Tutélaire, qui

(6) *Barbares* se prend ici pour *étrangers*, pour tout ce qui n'étoit ni Grec ni Romain.

(7) La Junon de Lanuvium, d'où étoit Velléius. Ici j'ai suivi l'opinion de M. le P. Bouhier, qui change *nostram* en *vestram*. On

ne se présente jamais à vous, pas même en songe, qu'avec sa peau de chèvre, sa javeline, son petit bouclier, et ses escarpins recourbés en pointe sur le devant. Mais ce n'est pas de cette manière qu'on représente la Junon d'Argos, ni celle de Rome. Ainsi l'idée qu'on se forme de Junon est différente pour ceux d'Argos, pour ceux de Lanuvium, et pour nous : comme nous concevons notre Jupiter (8) du Capitole autrement que les Africains ne conçoivent leur Jupiter Ammon.

Quelle honte à un Physicien, qui doit (9) fouiller dans les secrets de la nature, d'alléguer pour des preuves de la vérité ce qui n'est que prévention et que coutume ! Suivant la règle que

---

peut néanmoins défendre l'ancienne leçon, en soutenant que Cotta, tout Romain qu'il étoit, a pu dire *nostram*, parce que le culte de cette Déesse avoit été reçu à Rome, dès le temps de Numa, tel qu'originairement on l'avoit célébré à Lanuvium.

(8) Le Jupiter Capitolin se voit dans le Tome I du P. de Montfaucon, Pl. XXI, et le Jupiter Ammon, Pl. XIV.

(9) Il y a dans le Texte une métaphore hardie, dont notre langue auroit un peu de peine à s'accommoder.

vous établissez, il faudra dire que Jupiter est toujours barbu, et Apollon toujours sans barbe : que Minerve a les yeux (1) pers, et que Neptune les a bleus. Suivant la même règle nous aurons un Dieu boîteux, parce que le Vulcain d'Athènes, fait par Alcamène, est représenté debout, et vêtu, dans l'attitude d'un boîteux.

Ce n'est pas tout, il faudra que les Dieux se nomment ainsi que nous les nommons. Or ils ont autant de noms, qu'il y a de langues. Car Vulcain n'est pas appellé Vulcain en Italie, en Afrique, en Espagne, comme vous êtes toujours appellé Velléius quelque part que vous alliez. D'ailleurs, le nombre des Dieux est innombrable, mais la liste de leurs noms est assez courte, même dans les livres de nos Pontifes. Direz-vous qu'ils n'ont point de nom ? Vous êtes dans la nécessité de le dire. Aussibien, puisqu'ils ont les mêmes traits, de quoi leur serviroient des noms différens?

Qu'il y auroit eu de sagesse, Vel-

(1) Pers, *vieux mot qui signifie, de couleur entre le verd et le bleu*, dit le Dictionnaire de l'Académie? et c'est un terme consacré, quand on parle des yeux de Minerve.

léius, à confesser d'abord, que vous ignoriez ce qu'en effet vous ignorez; plutôt que de nous tenir des propos, dont vous sentez présentement le ridicule, et qui vous font pitié à vous-même! Pensez-vous, en vérité, qu'un Dieu nous ressemble, à vous, ou à moi? Non, vous n'en croyez rien.

Quel parti prendrai-je donc, dites-vous? Faut-il que je reconnoisse pour Dieu le Soleil, ou la Lune, ou le Ciel? Pour cela il faudroit que ce fussent des êtres heureux, et sages. Mais quels plaisirs goûtent-ils? Et quelle sagesse auroient des êtres aussi peu animés que des souches?

Je réponds. Si d'un côté je vous ai fait voir, que les Dieux ne peuvent avoir une forme humaine; et si vous êtes persuadé d'ailleurs, que nulle autre forme ne leur peut convenir; pourquoi balancez-vous à nier qu'il y ait des Dieux?

Vous n'osez. Je vous en loue: d'autant plus que n'ayant point le peuple à craindre ici, sans doute c'est le respect pour les Dieux, qui vous arrête. J'ai connu des Epicuriens, qui révéroient jusqu'aux moindres simulacres. Cependant il y a des gens qui accusent

Epicure de n'avoir pas cru l'existence des Dieux, et de l'avoir seulement confessée de bouche, pour ne pas s'exposer à la colère des Athéniens. Sa première maxime (2) est celle-ci : *Un être heureux et immortel n'a point de peine, et n'en fait à personne.* De croire que l'équivoque qui est dans ces paroles, ne s'y est pas glissée par l'ignorance de l'Auteur, mais qu'elle y a été mise à dessein, c'est juger mal d'un homme incapable d'y entendre finesse. On ne voit pas, à la vérité, si cela veut dire qu'il y a un être heureux et immortel : ou seulement, que, s'il y a un être heureux, il est tel qu'Epicure le dit. Mais dans beaucoup d'autres endroits, et lui et Métrodore s'expliquent aussi clairement que vous. Son opinion est certainement (3) qu'il y a des Dieux ; et c'étoit l'homme du monde qui craignoit davantage ce qu'il

(2) Cicéron dit mot pour mot : *La première, comme je crois, de ses maximes choisies et courtes, que vous appelez κυρίας δόξας.* Elles sont dans Diogène Laërce, à la fin de la Vie d'Epicure.

(3) Cotta dira tout le contraire à la fin de ce livre. Peut-être veut-il ménager ici Velléius, et ne pas l'effaroucher d'abord, en lui reprochant l'athéisme d'Epicure.

disoit qu'on ne doit pas craindre, la mort et les Dieux. A l'entendre, point de mortel que ces objets n'épouvantent. Comme si l'on ne voyoit pas des gens, même du commun, qui n'en sont que fort peu émus. Il y a des millions de voleurs. La mort, dont ils sont menacés, leur fait-elle peur? Ceux qui pillent autant qu'ils peuvent de temples, craignent-ils beaucoup les Dieux?

Mais j'adresse le discours à Epicure lui-même, et je lui demande: Puisque vous n'osez nier l'existence des Dieux, pourquoi ne pas déférer cette qualité au Soleil, ou à l'Univers, ou à quelque Intelligence éternelle?

Parce que, dites-vous, je n'ai jamais vu d'âme raisonnable dans une forme autre que la forme humaine.

Mais quoi, avez-vous jamais rien vu de semblable au Soleil, à la Lune, aux cinq Planètes? Le Soleil terminant son mouvement aux deux extrémités du Zodiaque, fournit sa carrière dans un an: la Lune, qui emprunte de lui ses rayons, achève la même course dans un mois: les Planètes, éloignées de la terre plus ou moins, et commençant à courir des mêmes endroits, mettent plus ou moins

de temps à faire le même tour dans le même cercle. Vos yeux, encore une fois, ont-ils jamais rien vu de tel ?

S'il n'y a donc rien d'existant, que ce qui nous est sensible au doigt et à l'euil, ne croyez ni Soleil, ni Lune, ni Astres. Et des Dieux, en avez-vous jamais vû ? Sur quoi donc jugez-vous qu'il y en ait ? On ne doit ajoûter foi, selon vous, ni aux histoires anciennes, ni aux nouvelles relations. Ceux qui habitent au milieu des terres, ne croiront pas qu'il y ait une mer.

Epicure, que les bornes de votre esprit sont étroites ! Si vous étiez né (4) à Sériphe, et que vous ne fussiez jamais sorti de cette île, où vous n'auriez vu que de petits lièvres et de petits renards, vous ne voudriez donc pas croire qu'il y eût au monde des lions et des panthères, quand on vous diroit comme ils sont faits ? Et si quelqu'un alloit jusqu'à vous parler d'un éléphant, vous croiriez qu'on se moque de vous ?

Pour vous, Velleius, vous avez raisonné dans les formes de la Dialectique, qui ne sont point du tout connues de

(4) Sériphe, aujourd'hui *Sersino*, est une mauvaise petite île de l'Archipel.

votre secte. Vous avez commencé par dire que les Dieux sont heureux. Je l'accorde. Que sans la vertu on ne sauroit être heureux. Je l'accorde encore. Très-volontiers. Que la vertu ne sauroit être sans la raison. Je suis obligé aussi de l'accorder. Or la raison, ajoûtez-vous, ne peut se trouver que dans la forme humaine. Qui vous l'accordera ? Si cela étoit vrai, qu'étoit-il besoin d'y arriver par dégrés ? Vous n'auriez eu qu'à le dire d'abord. Il y a une gradation sensible de là félicité à la vertu, et de la vertu à la raison : mais de la raison à la figure humaine, ce n'est plus descendre par degrés, c'est se précipiter de haut en bas.

Au reste, je ne comprends pas d'où vient qu'Epicure a mieux aimé faire les Dieux semblables aux hommes, que les hommes semblables aux Dieux. Vous me dites : N'est-ce pas la même chose ? Si celui-ci ressemble à celui-là, celui-là ressemble à celui-ci. J'explique ma pensée, et je dis que la forme qu'ont les Dieux, ne leur est pas venue des hommes. Car les Dieux, puisqu'ils doivent être immortels, sont par conséquent de toute éternité. Pour ce qui est des hom-

mes, ils ont une origine. Donc, la figure humaine, si c'est celle qu'ont les Dieux, étoit avant qu'il y eût des hommes. Donc il faudroit dire, non que les Dieux ont la forme humaine, mais que nous autres hommes nous avons la forme divine. Je vous laisse le choix.

Autre question. Vous qui n'admettez point de principe intelligent dans la production de l'Univers, dites-moi quel a été ce grand hasard, cet admirable concours d'atômes, d'où il est sorti des hommes revêtus de la forme qu'ont les Dieux ? Une semence divine seroit-elle tombée du ciel ici-bas, et auroit-elle produit des hommes semblables à leurs pères ? Je voudrois que ce fût votre pensée : car je ne serois pas fâché que l'on me fît descendre des Dieux. Mais non : vous prétendez que cette ressemblance n'est que l'effet du hasard. Est-il besoin que je réfute cela sérieusement ? Heureux, si la vérité me coûtoit aussi peu à trouver, que le mensonge à détruire !

Tout ce que les Philosophes depuis Thalès ont pensé sur la nature des Dieux, vous l'avez rapporté avec une érudition, qui m'a surpris dans un Romain. Or vous paroît-il qu'ils aient tous extravagué,

pour avoir dit que des mains et des pieds n'etoient pas une chose essencielle à la Divinité ? Quand vous examinez à quoi servent des membres tels que les nôtres, ne vous est-il pas évident que les Dieux peuvent s'en passer ? Faut-il des pieds, à qui ne marche jamais ? des mains, à qui n'a rien à toucher ? ainsi des autres membres ; car il n'y en a point d'inutile, point qui n'ait ses fonctions particulières. L'adresse de la nature surpasse ici tous les efforts de l'art. Votre Dieu aura donc une langue sans parler ; il aura des dents, un palais, un gosier, sans en faire usage ; il aura en vain ce qui est destiné à la génération ; il aura non-seulement les parties extérieures, mais encore les intérieures, le cœur, le poumon, le foie et autres semblables, qui ne lui sont bonnes à rien, puisque vous ne lui donnez des membres que pour la beauté.

De si folles rêveries ont-elles pu inspirer à Epicure, à Métrodore, à Hermachus, l'audace de s'élever contre Pythagore, contre Platon, contre Empédocle ? Que dis-je ? la courtisane (5) Léon-

(5) Le P. Hardouin, dans ses Remarques sur Pline XXXV, 40, prétend que Léontium

tium osa écrire contre Théophraste ; finement, je l'avoue, et d'un style Attique : mais enfin voilà jusqu'où le jardin (6) d'Epicure portoit la licence ; et votre (7) coutume est cependant de prendre feu, pour peu qu'on ne soit pas de votre avis. Il n'en falloit pas davantage pour se faire une querelle avec (8) Zénon. Albutius entendoit-il mieux raille-

---

étoit la femme légitime d'Epicure. Voici sa preuve. *Plinius inter tabulas Theodori pictoris habet* Leontium Epicuri cogitantem. *Quo dicto non meretricem, sed Epicuri conjugem fuisse Leontium significat, et in tabula pingi de rebus philosophicis meditantem. Sic enim in nummis antiquis appellantur* Plotina Trajani, Sabina Hadriani, *et apud Plinium aliæ, conjuges, certè, non meretrices.*

(6) C'est-à-dire, son école, parce qu'il enseignoit dans un jardin. De même on dit l'*Académie* pour l'école de Socrate, parce que Platon et ses successeurs enseignoient dans un parc de ce nom-là. On dit aussi par la même raison *le Lycée* pour l'école d'Aristote, et *le Portique* pour celle des Stoïciens.

(7) Ceci regarde, non Velléius personnellement, mais en général tous les Epicuriens, qui trouvoient qu'en disputant contre eux, on ménageoit peu les termes.

(8) C'est Zénon l'Epicurien. Bayle, dans son Dictionaire, a un article entier touchant Albutius. Comme Phèdre, et quelques autres

rie ? Phèdre, ce bon vieillard, qui étoit la politesse même, lorsqu'il m'échapoit quelque vivacité dans la dispute, aussitôt se mettoit de mauvaise humeur. Quelles ont été les invectives d'Epicure contre Aristote, et ses médisances infâmes contre Phédon, disciple de Socrate? Il a écrit des volumes entiers contre Timocrate, qui étoit le frère de son ami Métrodore, et qui ne lui avoit déplu que pour n'être pas de son opinion sur je ne sais quel point de Philosophie. Il n'a marqué nulle reconnoissance pour Démocrite, l'auteur de sa doctrine; et il a traité fort mal Nausiphane, son maître, qui ne lui avoit (9) rien appris. Zénon ne déchiroit pas seulement Apollodore, Syllus, et ses autres contemporains : mais remontant jusqu'au père de la Philosophie, jusqu'à Socrate, il l'appelloit (1) *le bouffon* d'Athènes, et quand il vouloit parler de Chrysippe, il disoit toujours *Chésippe.*

---

ne sont ici nommés qu'en passant, il est inutile de m'y arrêter.

(9) Pour sentir cette plaisanterie, il faut se ressouvenir de ce qu'on a lu ci-dessus, page 107.

(1) Quintilien, IX, 2, dit que Socrate fut

Vous-même, tout à l'heure, quand vous avez comme assemblé un sénat de Philosophes, et recœuilli leurs diverses opinions, vous disiez que ces grands hommes n'avoient pas le sens commun, que c'étoient des visionnaires, de vrais fous. Certainement, s'ils ont tous erré sur cette matière, c'est une forte présomption contre l'existence des Dieux. Car de votre côté vous ne dites là-dessus que des fables, qui à peine mériteroient d'amuser les vieilles à leurs soirées.

Ne remarquez-vous pas en effet, quelle prise vous donnez sur vous, si l'on vous accorde que les Dieux sont faits comme les hommes? Ils seront assujétis comme nous, aux soins qui regardent le corps; à la nécessité de marcher, de courir, de se coucher, de se baisser, de s'asseoir, de toucher, de parler. Enfin, vos Divinités étant mâles et femelles, je vous laisse à penser ce qui s'ensuit. Non, je ne puis assez m'é-

---

appelé εἴρων, *id est, agens imperitum, et admirator aliorum tanquam sapientium.* Mais de l'ironie à la bouffonnerie, il y a loin. Une bouffonnerie plate et ridicule, c'est celle de Zénon lui-même, quand il dit *Chésippe* pour Chrysippe, faisant allusion au mot χέζειν.

tonner que ces opinions soient entrées dans la tête d'Epicure.

Vous en revenez toujours à votre principe, *Qu'un Dieu est un être heureux et immortel.* Seroit-ce donc un obstacle à sa félicité, de n'avoir pas deux pieds ? Et de quelque manière que vous conceviez cette félicité divine, pourquoi n'en croyez-vous pas susceptible, ou le Soleil, ou ce Monde-ci, ou quelque Intelligence éternelle, qui ne soit pas revêtue d'un corps ?

Pour toute réponse, vous dites : *Je n'ai jamais vu les plaisirs du Soleil, ni ceux du Monde.* Et quel autre monde avez-vous jamais vu que celui-ci ? Vous ne laissez pas d'assurer qu'il y a, ne disons pas six cents (2) mille mondes, mais des mondes innombrables.

La raison, ajoûtez-vous, *le dit ainsi.* Et la raison ne vous dira-t-elle pas qu'un Dieu étant un être parfait, un être heureux et immortel, on doit croire, que comme il a sur nous la prérogative de l'immortalité, de même il a sur nous toute sorte d'avantages, soit pour l'esprit, soit pour le corps ? Inférieurs à lui

(2) Façon de parler qui signifie indéfiniment une très-grande quantité.

en

en tout le reste, pourquoi lui serions-nous égaux par la figure ? C'est moins dans l'extérieur que dans la vertu, qu'il faudroit chercher quelque ressemblance entre l'homme et un Dieu.

Mais pour insister sur la même objection, y auroit-il rien de si puérile, que de nier qu'il y ait de ces sortes d'animaux, qui s'engendrent dans la mer Rouge, ou dans les Indes ? On ne sauroit avec toute la curiosité imaginable, parvenir à connoître tout ce qu'il y en a sur la terre, dans les mers, dans les marais, dans les rivières. Faudra-t-il nier l'existence de tous ceux qu'on n'aura point vus ?

Après tout, que concluriez-vous de cette ressemblance, dont vous faites tant de cas ? Un chien ressemble bien à un loup, et comme dit Ennius,

Tout difforme qu'il est, le singe nous ressemble.

Mais le rapport qu'il y a pour la figure entre un chien et un loup, ne fait pas qu'il y en ait pour le naturel. Qui croiroit à la grosseur de sa taille, que l'éléphant (3) fût un animal très-prudent ?

(3) Je ne m'amuserai point à rapporter ce que les Naturalistes content là-dessus. Voyez

Et pour ne parler que des hommes, n'en voit-on pas qui se ressemblent de visage, mais nullement d'inclinations : comme d'autres se ressemblent d'inclinations, mais nullement de visage ?

Remarquez, Velléius, où nous conduiroit votre raisonnement, s'il étoit admis. Vous disiez : la raison ne peut se trouver hors d'un être, qui ait figure humaine. Un autre voudra qu'on ajoûte : Hors d'un être, qui existe sur la terre, qui soit né ; qui ait passé le temps de l'enfance ; qui ait été instruit ; qui soit composé d'une âme et d'un corps foible et périssable ; enfin, qui soit un hom-

---

Aristote H. A. IX, 465. et Pline, VIII, 1. Mais puisqu'il est parlé ici des *S*inges, on me sauroit mauvais gré d'en omettre un trait curieux, propre à égayer un peu mes tristes Remarques. Un Naturaliste moderne, qui fait bien voir qu'on peut enchérir sur les Anciens, rapporte que les Singes du Pérou sont en si grande liaison avec les habitans, qu'ils jouent avec eux ; on ne dit pas à quel jeu : mais enfin ils jouent de l'argent : et quand les Singes ont gâgné, ils vont ensemble au cabaret, se fond donner à boire, et payent exactement leur écot. Je pourois être soupçonné de broder ce petit conte, si je n'indiquois pas où il se trouve. Voyez le P. Lescalopier, page 146, col. 1.

me, un mortel. Que si vous n'accordez rien de tout cela par rapport à vos Dieux, pourquoi les vouloir précisément de figure humaine ? Car la figure humaine est accompagnée de tout cela dans les êtres raisonnables que vous avez vus. Dire qu'elle seule considérée sans tous ces accompagnemens, vous suffit pour vous peindre un Dieu ; c'est parler sans réflexion, et comme s'il n'y avoit qu'à dire la première chose, que le hasard vous met à la bouche.

Prenez garde encore à cet inconvénient, qui est que toute superfluité dans l'homme, et même dans l'arbre, est une incommodité. Un doigt de trop, par exemple, ne peut qu'embarrasser beaucoup. Pourquoi? Parce que cinq suffisent, et pour la beauté, et pour l'usage. Or votre Dieu n'a pas seulement un doigt de trop ; il a de trop une tête, un cou, une nuque, des côtes, un ventre, un dos, des jarrets, des mains, des pieds, des cuisses, des jambes. Est-ce pour le rendre immortel, que vous lui donnez ces diverses parties du corps ? On peut vivre sans cela, et sans avoir précisément une telle forme. C'est sur-tout dans le cerveau que la vie réside ? c'est dans le

cœur, dans les poumons, dans le foie; mais les traits du visage ne servent pas à prolonger nos jours.

Vous blâmiez ceux qui voyant le Monde, et ce qui le compose, le ciel, les terres, les mers; voyant de quel éclat il est revêtu, le Soleil, la Lune, les Etoiles; voyant les différentes saisons, leur irrégularité, leurs vicissitudes; ont jugé par-là, qu'il y a un être supérieur, qui a formé, qui meut, qui règle, qui gouverne tout. Quand ces Philosophes se tromperoient, au moins voit-on sur quoi leur conjecture est fondée. Mais dans votre systême, quel est le chef-d'œuvre, qui vous paroisse l'effet d'une Intelligence divine, et que vous puissiez regarder comme une preuve qu'il y a des Dieux?

Votre preuve, la voilà : *J'avois une certaine notion de Dieu, imprimée dans mon esprit.* Mais n'avez-vous pas une semblable notion de Jupiter avec sa grande barbe, et de Minerve avec son casque en tête? Pour tout cela, les croyez-vous tels?

Que le peuple et les ignorants sont bien plus sensés que vous, en ce qu'ils croient que les Dieux, non-seulement

ont des corps tels que les nôtres, mais en font usage. Par cette raison ils leur donnent un arc, des flèches, une javeline, un bouclier, un trident, une foudre. Quoiqu'ils ne voient aucune action faite par les Dieux, ils ne peuvent néanmoins se figurer un Dieu qui ne fasse rien. Les Egyptiens même, dont on se moque, n'ont pas divinisé une bête, qui ne leur fût de quelque utilité. Les ibis sont de grands oiseaux, qui, comme ils ont les jambes fortes, et un long bec de corne, tuent quantité de serpens : par-là ils sauvent à l'Egypte des maladies contagieuses, en tuant et mangeant ces serpens volans, que le vent d'Afrique y porte du désert de Lybie : ce qui fait que ces serpens ne font de mal, ni par leur morsure quand ils sont en vie, ni par leur infection après leur mort. Si je ne craignois d'être trop long, je dirois quels services les Egyptiens tirent (4) des ichneumons, des crocodiles, des chats. Mais sans entrer dans ce détail, je puis conclure que les bêtes, qui sont déifiées par les Barbares, le sont à titre d'utilité : au lieu que vos Dieux ne sont recomman-

(4) Les Voyageurs nous disent que l'ichneumon est une espèce de bléreau.

bles par nulle action utile, ni même en général, par quelque action que ce soit.

Un Dieu n'a rien à faire, dit Epicure. C'est penser comme les enfans, qu'il n'est rien de comparable à l'oisiveté. Encore ne la goûtent-ils pas tellement, qu'ils ne s'exercent volontiers à de petits jeux. Mais votre Dieu est absorbé dans une quiétude si profonde, que pour peu qu'il vînt à se remuer, on prendroit l'alarme, comme si tous ses plaisirs expiroient. Cette opinion dérobe aux Dieux le mouvement et l'action qui leur conviennent : et d'ailleurs elle porte les hommes à la paresse, en leur faisant croire que le moindre travail est incompatible, même avec la félicité divine.

Mais enfin, puisque vous le voulez, Dieu est donc l'image de l'homme. Venons à examiner sa demeure, et quel lieu il occupe; comment il vit; par quels biens, et par quel usage de ses biens il est heureux, ainsi que vous le prétendez.

A l'égard du lieu : il n'est point de corps, même inanimé, qui n'occupe le sien. Au plus bas est la terre, l'eau se répand sur elle, l'air s'éleve au-dessus, le feu gâgne la plus haute région. Il y a des animaux terrestres; il y en a d'a-

quatiques ; il y en a d'amphibies, qui vivent dans l'un et dans l'autre élément, il y en a même qu'on voit souvent voltiger dans les fournaises ardentes, et qu'on croit qui naissent dans le feu.

Puis-je donc savoir de vous, premièrement, où habite votre Dieu, et qu'est-ce qui le fait aller d'un lieu à un autre, supposé qu'il change jamais de situation ? Après cela, puisqu'il n'y a point d'être animé, qui n'ait un penchant convenable à sa nature, quel est celui de votre Dieu ? Que fait-il de son esprit et de sa raison ? A quoi attachez-vous sa félicité, son immortalité ? Point de réponse à pas un de ces articles, qui ne soit (5) meurtrière pour vous, et c'est ce qui arrive, quand on s'embarque dans un faux systême.

Voici le vôtre. *Que les Dieux ne sont pas visibles, mais intelligibles. Que ce ne sont pas des corps solides, et qu'ils ne se montrent pas toujours les mêmes individuellement ; mais que nous les concevons par des images ressemblantes et passagères. Que comme il y a des atômes à l'infini pour produire de ces images, elles*

(5) Je donne l'équivalent ; car le latin, rendu à la lettre, blesseroit notre délicatesse.

sont inépuisables, et nous présentent à l'esprit, quand nous y sommes bien attentifs, une espèce d'êtres heureux et immortels.

Au nom des Dieux mêmes dont nous parlons, dites-moi : que signifie tout cela ? Car enfin, si les Dieux sont intelligibles seulement, et n'ont d'eux-mêmes rien de solide, nul relief : quelle différence mettez-vous entre penser à un Hippocentaure, et penser à un Dieu ? Toutes ces sortes d'idées, que vous croyez l'effet des images qui nous entrent dans l'esprit, ne sont regardées par les autres Philosophes, que comme de vains fantômes. Quand, par exemple, je crois voir (6) Gracchus haranguant au Capitole, et recœuillant les voix sur l'affaire d'Octavius, je prétends que ce n'est là qu'un fantôme. Vous prétendez, vous, que ce sont les images encore subsistantes de Gracchus et d'Octavius, lesquelles au sortir du Capitole, retombent dans mon esprit. Qu'il en est de même des Dieux, dont il se détache continuellement des images, qui nous font comprendre qu'ils sont heureux et immortels.

(6) Voyez Appien, Liv. I, et Plutarque dans la Vie de T. Gracchus.

Supposons qu'il y ait véritablement de ces images, qui nous frappent l'esprit. Tout l'effet qu'elles produiront, c'est de nous offrir un objet. Feront-elles aussi comprendre pourquoi il est heureux, pourquoi il est immortel ?

Mais qu'est-ce que ces images? Quelle est leur origine ? Ce fut Démocrite, qui s'avisa d'en parler le premier. On l'accabla d'objections, dont vous ne vous tirez pas mieux que lui. Le systême est ruineux de fond en comble. Car viendra-t-on jamais à bout de me prouver, que mon esprit reçoive les images d'Homère, d'Archiloque, de Romulus, de Numa, de Pythagore, de Platon ? Je ne les vois pas sous la figure qu'ils avoient. Comment, est-ce donc eux que je vois ? Et de qui sont les images à l'aide desquelles vous dites que je les vois ?

Aristote prétend qu'Orphée n'exista jamais, et l'on veut que les vers qui passent sous le nom de ce Poète, soient d'un Pythagoricien, nommé Cécrops. Je ne laisse pas d'avoir souvent dans l'esprit Orphée, c'est-à-dire, son image, selon vous. Et comment arrive-t-il, que pensant vous et moi à la même per-

sonne, nous la voyons différemment? Que nous avons des idées de choses, qui ne furent jamais, et qui n'ont pu être, comme vous diriez (7) Scylla, ou la Chimère? Que nous savons nous peindre des personnes, des lieux, des villes, qui jamais ne furent devant nos yeux? Que ces images, au moment que nous voulons, sont toujours prêtes à s'introduire dans nos esprits? Qu'elles y entrent sans qu'on les appelle, et pendant qu'on dort?

Tout ceci, Velléius, est pur badinage. Vous nous faites entrer des images, non-seulement dans les yeux, mais encore dans l'esprit. Que ne dites-vous point, sous prétexte qu'on vous laisse tout dire impunément?

Ces images ne font que passer, et si vîte, que plusieurs semblent (8) *n'en faire*

---

(7) *Scylla*, nom d'un rocher qui donne dans la mer de Sicile, dangereux écœuil, dont la Fable a fait un monstre marin, que Virgile décrit, *Æneid.* III. 426, *etc.*

Chimère, nom d'une montagne de Lycie, dont la Fable a fait pareillement un monstre, que Lucréce décrit, *lib.* V, 903, *etc.*

(8) Velléius ne l'a point dit formellement: mais c'est ce que disoient les Epicuriens, comme on le peut voir dans la lettre de S. Augustin à Dioscore, n. 30.

qu'une. Je rougirois de mon ignorance, si ceux qui parlent ainsi, concevoient eux-mêmes ce qu'ils disent. Car prouvez-vous qu'il s'écoule perpétuellement de ces images ? Ou comment entendez-vous qu'elles soient inépuisables, supposé qu'il s'en écoule perpétuellement ?

Elles sont inépuisables, dites-vous, *parce qu'il y a une infinité d'atômes pour en produire.* Mais par la même raison, tout ne seroit-il pas éternel ?

Pour éluder cette conséquence, vous avez recours à l'équilibre, à une juste proportion entre les différentes espèces d'êtres, qui fait, selon vous, *que comme il y en a d'une espèce mortelle, il y en doit avoir d'une espèce immortelle.* D'où il faudroit conclure, que comme il y a des hommes mortels, il y en a d'immortels ; et que comme il y en a qui naissent sur la terre, de même il y en a qui naissent dans l'eau.

Vous ajoutez, *que comme il y a des causes qui détruisent, il y en a pareillement qui conservent.* Je vous le passe ; mais en tout cas, elles ne conservent que ce qui existe : or je ne vois pas que vos Dieux existent.

D'ailleurs ces atômes peuvent-ils pro-

duire des images ? Il n'y a point d'atômes : mais quand il y en auroit, tout ce qu'ils pourroient faire, seroit de s'agiter, et de se choquer les uns les autres : ils ne formeroient pas des figures régulières, ils ne leur donneroient pas de la couleur, ils ne les animeroient pas.

Rien ne prouve donc l'immortalité de votre Dieu. Voyons s'il est heureux. Sans vertu il ne sauroit l'être. La vertu demande de l'action. Il ne fait rien. Il est donc sans vertu. Il n'est donc pas heureux.

Il l'est, dites-vous, en ce qu'il a des biens abondamment, et sans mélange de maux. Quels biens, je vous prie ? Des plaisirs, sans doute. J'entends des plaisirs sensuels, les seuls qui soient connus de votre secte. Ce n'est pas, Velléius, que je vous soupçonne de ressembler en ceci au reste des Epicuriens. Ils devroient avoir honte qu'Epicure ait déclaré en termes exprès, qu'il ne se forme l'idée d'aucun bien détaché de ces sales voluptés, dont il fait le détail, les nommant toutes sans rougir. Mais enfin de quels mets régalerez-vous les Dieux ? de quelle boisson ? de quels concerts ? de quels parfums ? Comment flatterez-

vous, et leur goût, et leur odorat ? Les Poètes leur donnent pour échansons la Jeunesse, ou Ganymède, et font servir à leur table l'ambroisie et le nectar. Mais vos Dieux, Epicure, ne sauroient rien avoir de tout cela, ni en faire usage. Ils ont donc moins de facilités que les hommes pour vivre heureux, puisqu'il y a moins de plaisir à leur portée ?

Dira-t-on qu'Epicure n'a pas compté pour beaucoup les plaisirs, qui, comme il parle lui-même, *chatouillent* les sens ? Ce seroit vouloir nous en imposer. Philon, sectateur de l'Académie, ne pouvoit souffrir qu'un Epicurien méprisât ces sortes de voluptés. Et comme il avoit la mémoire excellente, il rapportoit là-dessus plusieurs maximes d'Epicure, sans y changer un mot. Il en récitoit encore de plus effrontées de Métrodore, ce sage collègue d'Epicure, qui fait un crime (9) à Timocrate son frère, de

(9) Un fragment qui nous est resté d'une lettre que Métrodore écrivoit à son frère, montre bien sa brutalité. *O que je suis joyeux, et comme je me glorifie d'avoir appris d'Epicurus à gratifier à mon ventre, ainsi comme il faut ! Car à la vérité, le bien souverain de l'homme, ô Physicien Timocrate, consiste au ventre.* Plutarque rapporte ce fragment dans le

n'oser tout-à-fait regarder le ventre, comme le souverain bien de l'homme. C'est ainsi qu'en a parlé Métrodore, non pas une fois, mais plusieurs. Je connois à votre air, Velléius, que vous n'en disconvenez pas; sans quoi je produirois des livres, qui vous en feroient tomber d'accord. Mais que les Epicuriens fassent bien ou mal de rapporter tout à la volupté, ce n'est pas de quoi il est question ici. Tout ce que je voudrois inférer delà, c'est que vos Dieux n'ont pas de tels plaisirs; et que par conséquent, selon vous, ils ne sont pas heureux.

Mais ils n'ont rien à souffrir. Est-ce donc assez pour des êtres, à qui l'on suppose toute sorte de biens, et une suprême félicité?

Ils ne cessent point de penser qu'ils sont heureux : nulle autre idée ne les occupe. Figurons-nous donc un Dieu, qui ne fait durant toute l'éternité, que se dire à lui-même : *Je suis à mon aise, je*

Traité où il fait voir qu'on ne sauroit vivre heureux selon la doctrine d'Epicure. Au reste, il n'y a pas sujet de se plaindre que l'original perde ici de sa naïveté dans la version d'Amyot.

suis heureux. Pour moi, je trouve qu'étant heurté à tout moment par un passage continuel d'atômes, et voyant que sans cesse il s'échappe de lui mille et mille images, cela devroit le menacer de mort, et déranger un peu sa béatitude. Votre Dieu n'est donc ni heureux, ni immortel.

Comment? Epicure n'a-t-il pas fait des livres sur la sainteté, et sur la piété? Oui, à l'entendre, on croiroit que ce sont nos grands Pontifes qui parlent, un Coruncanius, un Scévola : et non pas un homme, qui a sappé toute religion; qui par ses raisonnemens, comme Xerxès (1) par ses troupes, a renversé temples et autels. Car quelle raison, après tout, nous obligeroit de songer aux Dieux, puisqu'ils ne songent point à nous, ne prennent soin de rien, ne font absolument rien?

---

(1) Xerxès fit mettre le feu aux temples de la Grèce, non par un principe d'impiété, mais au contraire par un zèle de religion. Car les Mages, c'est-à-dire les Savans et les Prêtres de son Royaume, lui avoient persuadé que les Dieux ayant pour temple et pour habitation le monde entier, il ne convenoit pas aux hommes de vouloir les renfermer entre des murailles. Voilà ce que nous apprend Ci-

Mais ils sont d'une nature si excellente, si relevée, qu'elle doit par elle-même obliger le Sage à lui rendre un culte. Et que peuvent-ils avoir d'excellent, eux qui, tout occupés de leurs plaisirs, ne feront jamais rien, ne font rien, et n'ont jamais rien fait? Pour être tenu à leur marquer de la piété, ne faudroit-il pas en avoir reçu des grâces? Car de quoi est-on redevable à qui n'a rien donné? La piété est une justice, qui acquitte les hommes envers les Dieux: or vos Dieux n'ayant point de relation avec nous, qu'auroient-ils à exiger de nous? La sainteté est la science de rendre aux Dieux le culte qu'on leur doit: or quel culte devons-nous aux vôtres, dont nous n'avons reçu, ni n'attendons nulle faveur? Un culte fondé sur l'excellence de leur nature, tandis que nous ne leur voyons rien de bon?

Vous tirez vanité d'avoir foulé aux

---

céron, dans le second livre des Lois, chapitre X, où il se déclare pour les usages reçus a Rome. *Patrum delubra esse in urbibus censeo: nec sequor magos Persarum, quibus auctoribus Xerxes inflammasse templa Græciæ dicitur, quòd parietibus includerent Deos, quibus omnia deberent esse potentia ac libera, quorumque hic mundus omnis templum esset, et domus.*

pieds la superstition : mais rien de si facile, à qui voudra, comme vous, anéantir la Divinité. Car vous figurez-vous, que les athées Diagore et Théodore aient pu être superstitieux ? Je n'en soupçonne pas même Protagore, qui ne faisoit que douter s'il y avoit des Dieux, ou non. Ces Philosophes étouffoient, non-seulement la superstition, qui inspire une crainte des Dieux, vaine et ridicule ; mais encore la religion, qui a pour fin de les honorer pieusement.

Et ceux qui ont dit (2) que tout ce qui se croit des Dieux, n'est qu'une invention des Politiques, dont la vue étoit de gouverner par la religion les esprits que la raison toute seule ne gouverne pas ? Et Prodicus (3) de Céa,, qui sou-

(2) Sextus Empiricus, *adv. Mathem.* attribue cette impiété à Critias, et lui fait dire en prose tout ce que nous lisons dans quarante vers, qui se trouvent parmi les fragmens des Tragiques Grecs, avec la Traduction que Grotius en a faite.

Plutarque, *de Plac. Philos. I*, 7. rapporte une partie de ces vers, et accuse Euripide, non-seulement d'en être l'auteur, mais d'y avoir démasqué ses propres sentimens, en prenant la précaution de les mettre dans la bouche de Sisyphe, personnage de théâtre.

(3) Le sentiment du Sophiste Prodicus se

tient que ce qui a été mis au nombre des Dieux, ce sont les choses dont les hommes retirent de l'utilité ? Et ceux qui prétendent que tous ces Dieux, aujourd'hui l'objet de notre culte et de nos prières, ne sont que des hommes courageux, illustres et puissants, qu'on a déifiés après leur mort ? Evhémère, que notre Ennius a copié, met dans son jour cette dernière opinion, en racontant où les Dieux sont morts, et où sont leurs sépultures. Croyez-vous, dis-je, que tous ceux qui ont avancé de tels sentimens, n'aient pas rejeté toute espèce de religion ?

Parlerai-je de cette (4) sainte et auguste Eleusine, aux mystères de laquelle les nations les plus éloignées se font initier ?

---

rapporte à celui de Persée. Voyez ci-dessus page 71. L'idolatrie des Egyptiens venoit du même principe. N'en alléguons point ici d'autres Preuves, que ce qui a été dit p. 107. On vouloit porter le peuple à ménager la vie de certains animaux, qui étoient utiles. Pour cela on faisoit rendre à ces animaux un culte qui n'étoit que politique dans l'esprit des gens sensés, mais qui étoit religion pour le peuple.

(4) On appeloit Céres, *Eleusine*, parce qu'elle avoit le plus fameux de ses temples à Eleusis, près d'Athénes.

Rapporterai-je ceux de Samothrace, et ceux (5) qui se célèbrent à Lemnos, dans l'épaisseur d'une forêt ténébreuse? Qu'on les développe ces mystères, qu'on les réduise à ce que la raison y découvre, on verra qu'ils vont plutôt à expliquer des choses naturelles, qu'à établir la connoissance des Dieux.

Démocrite lui-même, ce grand homme, qui est la source où Epicure a puisé, s'il faut ainsi dire, pour arroser ses (6) petits jardins, Démocrite, dis-je, paroît n'avoir eu rien de fixe sur ce qui concerne la Divinité. Tantôt il l'attribue (7) à des images, dont il croit que l'Univers est rempli : tantôt à des images

---

(5) De la manière dont je traduis, il pourroit sembler que les mystères de Samothrace et ceux de Lemnos étoient des mystères différens. C'étoient pourtant les mêmes, selon Meursius, *Græc. Feriat. in* Καϐείρια. Quoi qu'il en soit, ma Traduction est très-conforme à l'original. Et après tout, quoique ces mystères fussent essenciellement les mêmes peut-être différoient-ils en quelques cérémonies.

(6) Voyez page 117, remarque *6*.

(7) Quoique les termes soient un peu différens on voit assez que tout ceci revient à ce que disoit Velléius, page 62. Il s'agit toujours des images mêmes, qui présentent

animées, qui nous font ordinairement du bien, ou du mal : tantôt à de certaines grandes images, qui embrassent par-dehors le Monde entier. Opinions, en vérité, plus dignes (8) du pays de Démocrite, que de Démocrite lui-même. Car enfin, quelle idée peut-on se former de ces images ? Comment seroient-elles pour nous un objet d'admiration ? Et par quel endroit nous paroîtroient-elles mériter des hommages et des prières ?

Quant à Epicure, il extirpe toute re-

---

les objets à nos esprits, ou à nos yeux, et par le moyen desquelles nous pensons, et nous voyons. Il s'agit de la source d'où émanent ces images, et c'est ce qu'on appelle ici *principes d'intelligence.* Il s'agit de l'effet que produisent ces images, c'est-à-dire, des idées qu'elles forment en nous : idées qu'on appelle ici *des images animées*, et qui *nous font du bien ou du mal*, suivant qu'elles nous portent à l'un ou à l'autre, par la maniére dont elles nous font envisager les objets. Enfin, ces *grandes images qui embrassent par dehors le Monde entier*, c'est l'idée que nous nous formons du Monde, en le voyant mentalement comme suspendu, pour ainsi dire, entre des espaces imaginaires.

(8) Démocrite étoit d'Abdère, ville maritime de Thrace, qui n'avoit pas la réputa-

ligion, du moment qu'il ôte aux Dieux la volonté de faire du bien. Il a beau dire qu'ils ont toutes les perfections. En ne leur accordant pas la bonté, il leur retranche ce qui convient le plus essenciellement à des êtres parfaits. Car y a-t-il rien de meilleur, rien de plus grand, que d'être bon, et de faire du bien? Refuser (9) à vos Dieux cette qualité, c'est dire qu'ils n'aiment ni Dieux ni hommes; que personne ne leur est cher; que personne ne doit espérer d'eux la plus légère attention; et qu'en un mot, non-seulement ils ne se mettent point en peine de nous, mais ils se regardent les uns les autres d'un euil indifférent.

---

tion de produire des hommes fort spirituels. Juvénal, dans sa dixiéme Satire, fait voir que le mérite est originaire de tout pays, lorsqu'il dit au sujet de ce Philosophe :

cujus prudentia monstrat
Summos posse viros, et magna exempla daturos
Vervecum in patria, crassoque sub aëre nasci.

(9) Le fameux vers de Lucrèce, *Nec bene promeritis capitur, nec tangitur irâ*, renferme deux points, dont Cotta ne touche ici que le premier. Il prétend que les Dieux font du bien aux hommes; mais il ne dit pas que leur co-

Que les Stoïciens, dont vous blâmez la doctrine, sont bien plus raisonnables que vous ! C'est une de leurs maximes, qu'un Sage est ami d'un autre Sage, même sans le connoître. Aussi la vertu est ce qu'il y a de plus aimable. Dans quelque endroit du monde qu'elle paroisse, elle s'attirera notre amour.

Mais vous, quel tort ne faites-vous pas aux hommes, en leur voulant persuader qu'il n'y a que la foiblesse, qui fasse naître de l'attachement et du zèle pour autrui ? Que par cette raison les Dieux n'en sont point capables : et que les hommes eux-mêmes, s'ils ne sentoient pas le besoin de s'aider mutuellement, ne connoîtroient ni générosité, ni penchant à se faire plaisir. Quoi, n'est-ce pas un sentiment naturel aux

---

lère soit à craindre. En effet, tous les anciens Philosophes ont affecté d'ignorer qu'il puisse y avoir en Dieu une justice vindicative. Cicéron le dit formellement. *Num iratum timemus Jovem ? At hoc quidem commune est omnium Philosophorum (non eorum modò, qui Deum nihil habere ipsum negotii dicunt, nihil exhibere alteri : sed eorum etiam, qui Deum semper agere aliquid, et moliri volunt) numquam nec irasci Deum, nec nocere.* Lib. de Off. III, cap. 28.

honnêtes gens, de se chérir les uns les autres ? Jusque-là qu'on chérit ce mot d'*amour*, d'où l'amitié tire son nom. Qui ne chercheroit dans l'amitié que ses avantages personnels, et non ceux de son ami, ce ne seroit pas amitié, ce seroit une sorte de trafic. On aime des (1) prés, des champs, des troupeaux, à cause du profit qui en revient : mais les personnes qu'on aime, on les aime sans intérêt. A combien plus forte raison les Dieux, qui n'ont besoin de rien, doivent-ils s'aimer gratuitement les uns les autres, et s'employer pour nous ? Sans cela, pourquoi les honorer ? pourquoi les prier ? Faut-il des sacrifices et des Pontifes, faut-il des augures et des auspices ?

---

(1) Ceci me rappelle une autre pensée de Cicéron, qui m'a toujours paru si belle, et d'une vérité si frappante, que je ne puis me refuser le plaisir d'en rapporter ici la substance. Quelle plus grande folie, dit-il, pour un homme opulent, et qui est à portée de se donner tous les agréments de la vie, que de rechercher tout ce qu'on peut avoir avec de l'argent, belles terres, beaux équipages, maisons superbement meublées ; et de ne pas songer plutôt à se faire des amis. Toute autre acquisition peut nous échapper, et devenir la proie

Mais, encore une fois, n'a-t-on pas un livre d'Epicure sur la sainteté ? C'est un homme qui se joue de nous, et qui a moins de grâce à plaisanter, que de hardiesse à écrire tout ce qu'il lui plaît. De quelle sainteté est-il question, si les Dieux ne songent point à ce qui regarde les hommes ? Et se peut-il faire qu'il y ait une espèce d'êtres animés, qui ne songent à rien du tout ?

Posidonius, notre ami commun, a bien découvert le but de ce systême, lorsqu'il a montré dans son cinquième livre *De la nature des Dieux*, qu'Epicure ne croyoit point de Dieux ; et que tout ce qu'il en disoit, n'étoit que pour se dérober à l'indignation du Public. Epicure, après tout, n'eût pas été assez sot pour s'imaginer de bonne foi, qu'un Dieu a tout l'extérieur d'un simple mortel ; qu'il a un corps, à la solidité près, tout semblable au nôtre, mais sans en faire le moindre usage ; qu'il est grêle, transparent ; qu'il ne donne rien, n'est bon à rien, ne prend soin de rien, ne fait rien.

---

du plus fort. Il n'y a que nos amis, dont la possession ne puisse nous être disputée.

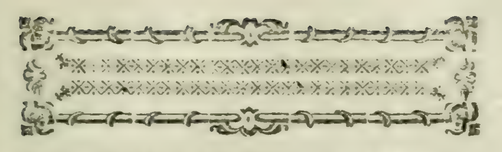
Un tel ètre, premièrement, n'est pas un être possible : et quand Epicure a représenté ainsi les Dieux, il n'a voulu que conserver le mot, en supprimant la réalité. Mais en second lieu, s'il est vrai qu'un Dieu ait cela de propre et d'essenciel, qu'il n'aime point les hommes, et ne fasse rien pour eux : hé bien, laissons-le (2) pour tel qu'il est. Car lui demanderai-je qu'il m'assiste ? Il ne sauroit assister personne, puisqu'il faut de la foiblesse, dites-vous, pour être capable d'aimer les autres, et de leur faire du bien.

Voyez le Dialogue sur l'Amitié, chap. 15.

(2) Je me sers d'une périphrase, qui ne fait qu'effleurer le sens de ce mot, *Valeat*. Toutes les langues ont leurs avantages et leurs défauts : mais cela ne rend pas la condition d'un Traducteur plus heureuse. Quand sa langue ne lui fournit rien d'équivalent au texte original, il est toujours dans la nécessité de se tenir au-dessous. Quand au contraire sa langue pourroit enchérir sur le texte original, il ne doit prendre cette liberté que sobrement et rarement, pour ne pas donner à l'Auteur plus d'esprit que l'Auteur lui-même n'en a voulu avoir.

AVIS.

Par les chiffres qui sont aux marges du Texte, on voit à quelles pages du François se rapportent les pages du Latin.



M. TULLII CICERONIS
DE
NATURA DEORUM.
AD M. BRUTUM.

LIBER I.

I. CUM multæ res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatæ sint, tum perdifficilis, Brute, (quod tu minimè ignoras,) et perobscura quæstio est de natura Deorum; quæ ad agnitionem animi pulcherrima est, et ad moderandam religionem necessaria. De qua tam variæ sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes sententiæ, ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophiæ, esse scientiam: prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse. Quid est, 4 enim temeritate fortius? aut quid tam temerarium, tamque indignum sapientis gravitate, atque constantiâ, quàm aut falsum sentire; aut, quod non satis exploraté perceptum sit, et cognitum, sine ulla dubitatione defendere? Velut in hac quæstione, 5

plerique (quod maximè verisimile est, et quò omnes duce naturâ vehimur) Deos esse dixerunt : dubitare se Protagoras : nullos esse omnino Diagoras Melius, et Theodo-36rus Cyrenaïcus putaverunt. Qui verò Deos esse dixerunt, tanta sunt in varietate, ac dissensione, ut eorum molestum sit dinumerare sententias. Nam et de figuris Deorum, et de locis, atque sedibus, et actione vitæ multa dicuntur; deque his summâ philosophorum dissensione certatur. Quod verò maximè rem causamque continet, est, utrùm nihil agant, nihil moliantur, omni curatione et administratione rerum vacent; an contra ab his et a principio omnia facta et constituta sint, et ad infinitum tempus regantur, atque moveantur. In primisque magna dissensio est; eaque nisi dijudicetur, in summo errore necesse est homines, atque in maximarum rerum ignoratione versari.

37 II. Sunt enim philosophi, et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent humanarum rerum procurationem Deos. Quorum si vera sententia est, quæ potest esse pietas, quæ sanctitas, quæ religio? Hæc enim omnia, purè, ac castè tribuenda Deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab his, et si est aliquid a Diis immortalibus hominum generi tributum. Sin autem Dii nec possunt nos juvare, nec volunt; nec omnino curant; nec, quid agamus, animadvertunt; nec est quod ab his ad hominum

vitam permanare possit : quid est, quòd ullos Diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus? In specie autem fictæ simulationis, sicut reliquæ virtutes, ita pietas inesse non potest; cum qua simul et sanctitatem, et religionem tolli necesse est: quibus sublatis, perturbatio vitæ sequitur, et magna confusio. Atque haud scio an pietate adversus Deos sublatâ, fides etiam, et societas humani generis, et una excellentissima virtus, justitia tollatur. Sunt au- 38 tem alii philosophi, et hi quidem magni atque nobiles, qui Deorum mente, atque ratione omnem mundum administrari, et regi censeant : neque verò id solùm, sed etiam ab iisdem vitæ hominum consuli, et provideri. Nam et fruges, et reliqua, quæ terra pariat, et tempestates, ac temporum varietates, cœlique mutationes, quibus omnia, quæ terra gignat, maturata pubescant, a Diis immortalibus tribui generi humano putant : multaque, quæ dicentur in his libris, colligunt, quæ talia sunt, ut ea ipsa Dii immortales ad usum hominum fabricati pænè videantur. Contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non 39 socordes ad veri investigandi cupiditatem. Res enim nulla est, de qua tantopere non solùm indocti, sed etiam docti dissentiant. Quorum opiniones cùm tam variæ sint, tamque inter se dissidentes : alterum fieri profectò potest, ut earum nulla; alterum certè non potest, ut plus unâ vera sit.

III. Qua quidem in causa et benevolos objurgatores placare, et invidos vituperatores confutare possumus, ut alteros reprehendisse pœniteat, alteri didicisse se gaudeant. Nam qui admonent amicè, docendi sunt: qui inimicè insectantur, repellendi. Multum autem fluxisse video de libris nostris, quos complures brevi tempore edidimus, variumque sermonem, partim admi-40rantium, unde hoc philosophandi nobis subitò studium extitisset: partim, quid quaque de re certi haberemus, scire cupientium. Multis etiam sensi mirabile videri, eam nobis potissimùm probatam esse philosophiam, quæ lucem eriperet, et quasi noctem quandam rebus offunderet, desertæque disciplinæ, et jam pridem relictæ, patrocinium nec opinatum a nobis esse susceptum. Nos autem nec subitò cœpimus philosophari: nec mediocrem a primo tempore ætatis in eo studio operam, curamque consumpsimus; et, cùm minimè videbamur, tum maximè philosophabamur. Quod et orationes declarant, refertæ philosophorum sententiis: et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit: et principes illi, Diodotus, Philo, Antio-45chus, Posidonius, a quibus instituti sumus. Et, si omnia philosophiæ præcepta referuntur ad vitam, arbitramur nos et publicis, et privatis in rebus ea præstitisse, quæ ratio et doctrina præscripserit.

IV. Sin autem quis requirit, quæ causa

nos impulerit, ut hæc tam serò literis mandaremus, nihil est, quod expedire tam facilè possimus. Nam cùm otio langueremus, et is esset reipublicæ status, ut eam unius consilio, atque curâ gubernari necesse esset: primùm ipsius reipublicæ causâ philosophiam nostris hominibus explicandam putavi, magni existimans interesse ad decus et ad laudem civitatis, res tam graves, tamque præclaras Latinis etiam literis contineri. Eòque me minùs instituti mei pœnitet, quòd facilè sentio, quàm multorum non modò discendi, sed etiam scribendi studia 42 commoverim. Complures enim Græcis institutionibus eruditi, ea, quæ didicerant, cum civibus suis communicare non poterant, quòd illa, quæ a Græcis accepissent, Latinè dici posse diffiderent. Quo in genere tantum profecisse videmur, ut a Græcis ne verborum quidem copiâ vinceremur. Hortata etiam est, ut me ad hæc conferrem, animi ægritudo, fortunæ magnâ e gravi commota injuriâ: cujus si majorem aliquam levationem reperire potuissem, non ad hanc potissimùm confugissem. Eâ verò ipsâ nullâ ratione meliùs frui potui, quàm si me non modò ad legendos libros, sed 43 etiam ad totam philosophiam pertractandam dedissem. Omnes autem ejus partes, atque omnia membra tum facillimè noscuntur, cùm totæ quæstiones scribendo explicantur. Est enim admirabilis quædam continuatio, seriesque rerum, ut aliæ ex aliis nexæ, et

omnes inter se aptæ, colligatæque videantur.

V. Qui autem requirunt, quid quâque de re ipsi sentiamus, curiosiùs id faciunt, quàm necesse est. Non enim tam auctoritatis in disputando, quàm rationis momenta quærenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis, qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur. Desinunt enim suum judicium adhibere: id habent ratum, quod ab eo, quem probant, judicatum vident. Nec verò probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid affir-
44 marent in disputando, cùm ex iis quæreretur, quare ita esset, respondere solitos, *Ipse dixit*: ipse autem erat Pythagoras. Tantum opinio præjudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas. Qui autem mirantur, nos hanc potissimùm disciplinam secutos, his quatuor Academicis libris satis responsum videtur. Nec verò desertarum, relictarumque rerum patrocinium suscepimus: non enim hominum interitu sententiæ quoque occidunt; sed lucem auctoris fortasse desiderant: ut hæc in philosophia ratio contra omnia disserendi, nullamque rem apertè judicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a
45 Carneade, usque ad nostram viguit ætatem, quam nunc propemodum orbam esse in ipsa Græcia intelligo. Quod non Academiæ vitio, sed tarditate hominum arbitror contigisse. Nam si singulas disciplinas perci-

pere magnum est : quanto majus omnes ? quod facere iis necesse est, quibus propositum est, veri reperiendi causâ, et contra omnes philosophos, et pro omnibus dicere. Cujus rei tantæ, tamque difficilis facultatem consecutum esse me non profiteor : secutum esse præ me fero. Nec tamen fieri potest, ut, qui hac ratione philosophantur, ii nihil habeant, quod sequantur. Dictum est 46 omnino hac de re alio loco diligentiùs : sed quia nimis indociles quidam, tardique sunt, admonendi videntur sæpius. Non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur : sed ii, qui omnibus veris falsa quædam adjuncta esse dicamus, tantâ similitudine, ut in iis nulla insit certa judicandi, et assentiendi nota. Ex quo exsistit et illud, multa esse probabilia ; quæ quanquam non perciperentur, tamen quia visum haberent quemdam insignem, et illustrem, his sapientis vita regeretur.

VI. Sed jam, ut omni me invidiâ liberem, ponam in medio sententias philosophorum de natura Deorum. Quo quidem loco convocandi omnes videntur, qui, quæ sit earum vera, judicent. Tum demum mihi procax Academia videbitur, si aut consenserint omnes, aut erit inventus aliquis, qui, quid verum sit, invenerit. Itaque mihi libet exclamare, ut Statius in Synephebis : 47

Prô deûm, popularium omnium, omnium adolescentium
Clamo, postulo, obsecro, oro, ploro, atque imploro
fidem ;

non levissima de re, ut queritur ille,

Fieri in civitate facinora capitalia:

Ab amico amante argentum accipere meretrix non vult;

sed ut adsint, cognoscant, animadvertant, quid de religione, pietate, sanctitate, cære-
48 moniis, fide, jurejurando, quid de templis, delubris, sacrificiisque solennibus, quid de ipsis auspiciis, quibus nos præsumus, existimandum sit. Hæc enim omnia ad hanc de Diis immortalibus quæstionem referenda sunt. Profectò eos ipsos, qui se aliquid certi habere arbitrantur, addubitare coget doctissimorum hominum de maxima re tanta dissensio. Quod cùm sæpe aliàs, tum maximè animadverti, cùm apud C. Cottam, familiarem meum, accuratè sanè, et diligenter de Diis
49 immortalibus disputatum sit. Nam, cùm feriis Latinis ad eum, ipsius rogatu arcessituque, venissem, offendi eum sedentem in exhedra, et cum C. Velleio senatore disputantem, ad quem tum Epicurei primas ex nostris hominibus deferebant. Aderat etiam Q. Lucilius Balbus; qui tantos progressus habebat in Stoïcis, ut cum excellentibus in eo genere Græcis compararetur. Tum, ut me
50 Cotta vidit, Peropportunè, inquit, venis: oritur enim mihi magna de re altercatio cum Velleio; cui, pro tuo studio, non est alienum te interesse.

VII. Atqui mihi quoque videtur, inquam, venisse, ut dicis, opportunè. Tres enim trium disciplinarum principes convenistis.

M. enim Piso si adesset, nullius philosophiæ, earum quidem, quæ in honore sunt, vacaret locus. Tum Cotta, Si, inquit, liber Antiochi nostri, qui ab eo nuper ad hunc Balbum missus est, vera loquitur; nihil est, quòd Pisonem, familiarem tuum, desideres. Antiocho enim Stoïci cum Peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare. Quo de libro velim scire, Balbe, quid sentias. Egone? inquit ille: miror, Antiochum, 51 hominem in primis acutum, non vidisse interesse plurimùm inter Stoïcos, qui honesta a commodis non nomine, sed genere toto disjungerent; et Peripateticos, qui honesta commiscerent cum commodis, ut ea inter se magnitudine, et quasi gradibus, non genere differrent. Hæc enim est non verborum parva, sed rerum permagna dissensio. Verùm hæc aliàs: nunc quod cœpimus, si videtur. Mihi verò, inquit Cotta, videtur. Sed ut hic, qui intervenit, me intuens, 52 ne ignoret, quæ res agatur, de natura agebamus Deorum: quæ cùm mihi videretur perobscura, ut semper videri solet; Epicuri ex Velleio sciscitabat sententiam. Quamobrem, inquit Vellei, nisi molestum est, repete quæ cœperas. Repetam verò: quanquam non mihi, sed tibi hic venit adjutor: ambo enim, inquit arridens, ab eodem Philone nihil scire didicistis. Tum ego, Quid didicerimus, Cotta viderit: tu autem nolo existimes me adjutorem huic venisse, sed auditorem, et quidem æquum, libero judicio;

nullâ ejusmodi adstrictum necessitate, ut mihi, velim, nolim, sit certa quædam tuenda sententia.

53 VIII. Tum Velleius, fidenter sanè, ut solent isti; nihil tam verens, quàm ne dubitare aliqua de re videretur; tanquam modò ex Deorum concilio, et ex Epicuri intermundiis descendisset: Audite, inquit, non futiles commentitiasque sententias, non opificem, ædificatoremque mundi Platonis de Timæo Deum: nec autem fatidicam

34Stoïcorum πρόνοιαν, quàm latinè licet *providentiam* dicere: neque verò mundum ipsum, animo et sensibus præditum, rotundum, ardentem, volubilem Deum: portenta, et miracula non disserentium philosophorum, sed somniantium. Quibus enim oculis intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, quâ construi a Deo, atque ædificari mundum facit? Quæ molitio? quæ ferramenta? qui vectes? quæ machinæ? qui ministri tanti muneris fuerunt? Quemadmodum autem obedire, et parêre voluntati architecti aër, ignis, aqua, terra

55potuerunt? Unde verò ortæ illæ quinque formæ, ex quibus reliqua formantur, antè cadentes ad animum efficiendum, patiendosque sensus? Longum est omnia: quæ talia sunt, ut optata magis, quàm inventa videantur. Sed illa palmaris quidem, quòd, qui non modò natum mundum introduxerit, sed etiam manu pænè factum, is eum dixerit fore sempiternum. Hunc censes

primis, ut dicitur, labris gustasse physiologiam, qui quidquam, quod ortum sit, putet æternum esse posse? Quæ est enim coagmentatio non dissolubilis? aut quid est, cujus principium aliquod sit, nihil sit extremum? Pronœa verò si vestra est, Lucili, eadem; requiro, quæ paulò antè, ministros, machinas, omnem totius operis 56 designationem, atque apparatum. Sin alia est, cur mortalem fecerit mundum, non, quemadmodum Platonicus Deus, sempiternum.

IX. Ab utroque autem sciscitor, cur mundi ædificatores repentè exstiterint: innumerabilia antè secula dormierint? Non enim si mundus nullus erat, secula non erant. Secula nunc dico, non ea, quæ dierum, noctiumque numero annuis 57 cursibus conficiuntur: nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse. Sed fuit quædam ab infinito tempore æternitas, quam nulla temporum circumscriptio metiebatur; spatio tamen, qualis ea fuerit, intelligi non potest: quòd ne in cogitationem quidem cadit, ut fuerit tempus aliquod, nullum cùm tempus esset. Isto igitur tam immenso spatio, quæro, Balbe, cur Pronœa vestra cessaverit. Laboremne fugiebat? At iste nec attingit Deum, nec erat ullus, cùm omnes naturæ numini divino, cœlum, ignes, terræ, maria, parerent. Quid autem erat, quòd concupisceret Deus mundum signis et luminibus, tanquam

58 ædilis, ornare? Si, ut Deus ipse meliùs habitaret: antea videlicet tempore infinito in tenebris, tanquam in gurgustio habitaverat. Pòst autem varietatene eum delectari putamus, quâ cœlum et terras exornatas videmus? Quæ ista potest esse oblectatio Deo? quæ si esset, non eâ tamdiu carere potuisset. An hæc, ut ferè dicitis, hominum causâ a Deo constituta sunt, Sapientumne? propter paucos ergo tanta est facta rerum molitio. An stultorum? at

59 primùm causa non fuit, cur de improbis bene mereretur: deinde quid est assecutus: cùm omnes stulti sint sine dubio miserrimi; maximè quòd stulti sunt: miserius enim stultitiâ quid possumus dicere? deinde quod ita multa sunt incommoda in vita, ut ea sapientes commodorum compensatione leniant, stulti nec vitare venientia possint, nec ferre præsentia.

X. Qui verò mundum ipsum animantem, sapientemque esse dixerunt, nullo modo viderunt animi naturam, intelligentes in quam figuram cadere posset: de quo dicam equidem paulò pòst. Nunc autem hactenus

60 admirabor eorum tarditatem, qui animantem, immortalem, et eumdem beatum, rotundum esse velint, quòd eâ formâ ullam neget esse pulchriorem Plato. At mihi vel cylindri, vel quadrati, vel coni, vel pyramidis videtur esse formosior. Quæ verò tribuitur vita isti rotundo Deo? nempe ut eâ celeritate contorqueatur, cui par nulla ne cogitari quidem

possit. In qua non video, ubinam mens constans, et vita beata possit insistere: quòdque in nostro corpore si minima ex parte significetur, molestum sit; cur hoc idem non habeatur molestum in Deo? Terra enim profectò, quoniam pars mundi est, pars est etiam Dei. Atqui terræ maximas regiones, inhabitabiles, atque incultas videmus, quòd pars earum appulsu solis exarserit, pars obriguerit nive, pruinâque, longinquo solis abscessu: quæ, si mundus est Deus, quoniam partes mundi sunt, Dei membra partim[61] ardentia, partim refrigerata dicenda sunt. Atque hæc quidem vestra, Lucili: qualia verò alia sint, ab ultimo repetam superiorum. Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quæsivit, aquam dixit esse initium rerum: Deum autem, eam mentem, quæ ex aquâ cuncta fingeret. Si Dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquæ adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?[62] Anaximandri autem opinio est, nativos esse Deos, longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos. Sed nos Deum, nisi sempiternum intelligere quî possumus? Pòst Anaximenes, aëra Deum statuit, eumque gigni, esseque immensum, et infinitum, et semper in motu: quasi aut aër sine ulla forma Deus esse possit; cùm præsertim Deum non modò aliquâ, sed pulcherrimâ specie esse deceat: aut non omne, quod ortum sit, mortalitas consequatur.

XI. Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum descriptionem, et modum, mentis infinitæ vi ac ratione designari, et confici voluit: in quo non vidit, neque motum sensui junctum et continentem, in infinito ullum esse posse: neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sentiret. Deinde 63 si mentem istam quasi animal aliquod esse voluit, erit aliquid interius, ex quo illud animal nominetur: quid autem interius mente? Cingatur igitur corpore externo. Quod quoniam non placet; aperta, simplexque mens, nullâ re adjuncta, quæ sentire possit, fugere intelligentiæ nostræ vim, et notionem videtur. Crotoniates autem Alcmæo, qui soli et lunæ, reliquisque sideribus, animoque præterea divinitatem dedit, non sensit, sese mortalibus rebus immortalitatem dare. Non Pythagoras, qui censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum, et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit distractione humanorum animorum discerpi, et lacerari Deum: et cùm miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum 64 Dei partem esse miseram, quod fieri non potest. Cur autem quidquam ignoraret animus hominis, si esset Deus? Quomodo porro Deus iste, si nihil esset nisi animus, aut infixus, aut infusus esset in mundo: 65 Tum Xenophanes, qui mente adjunctâ, omne præterea, quod esset infinitum, Deum

voluit esse, de ipsa mente ita reprehenditur, ut ceteri: de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens, neque conjunctum potest esse. Nam Parmenides commentitium quiddam coronæ similitudine efficit: *stephanen* appellat, continentem ardore lucis orbem, qui cingit cœlum, quem appellat Deum. In quo neque figuram divinam, neque sensum quisquam suspicari potest. Multa ejusdem monstra; quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem, ceteraque generis ejusdem ad Deum revocat; quæ vel morbo, vel somno, vel oblivione, vel vetustate delentur. Eademque de sideribus: quæ reprehensa jam in alio, in hoc omittantur.

XII. Empedocles autem multa alia pec- 66 cans, in deorum opinione turpissimè labitur. Quatuor enim naturas, ex quibus omnia constare vult, divinas esse censet: quas et nasci, et exstingui perspicuum est, et sensu omni carere. Nec verò Protagoras, qui sese negat omnino de Diis habere quod liqueat, sint, non sint, qualesve sint, quidquam videtur de natura Deorum suspicari. Quid? Democritus, qui non imagines, earumque circuitus in Deorum numero refert: tum illam naturam, quæ imagines fundat, ac mittat: tum scientiam, intelligentiamque nostram; nonne in maximo errore versatur? Cùmque idem omnino, quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quidquam sempiternum; nonne Deum 67

omnino ita tollit, ut nullam opinionem ejus reliquam faciat? Quid aër, quo Diogenes Apolloniates utitur Deo, quem sensum habere potest, aut quam formam Dei? Jam de Platonis inconstantia longum est dicere; qui in Timæo, patrem hujus mundi 68nominari neget posse: in Legum autem libris, quid sit omnino Deus, inquiri oportere non censeat. Quòd verò sine corpore ullo Deum vult esse, ut Græci dicunt ἀσώματον; id quale esse possit, intelligi non potest. Careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentiâ, careat voluptate: quæ omnia unà cum Deorum notione comprehendimus. Idem et in Timæo dicit, et in Legibus, et mundum Deum esse, et cœlum, et astra, et terram, et animos, et eos, quos majorum institutis accepimus: quæ et per se sunt falsa perspicuè, et inter sese vehementer repugnanda. Atque etiam Xenophon paucioribus verbis eadem ferè peccat: facit enim in iis, quæ a Socrate dicta retulit, Socratem disputantem, formam Dei quæri non oportere: eumdemque et solem, et animum Deum dicere: et modò unum, tum autem plures Deos. Quæ sunt iisdem in erratis ferè, quibus ea, quæ de Platone diximus.

XIII. Atque etiam Antisthenes in eo libro, qui Physicus inscribitur, populares 69Deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim, et naturam Deorum. Nec multò secus Speusippus, Platonem avunculum

subsequens, et vim quamdam dicens, quâ omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem Deorum. Aristoteles quoque in tertio de philosophia libro multa turbat, a magistro Platone non dissentiens. Modò enim menti tribuit omnem divinitatem: modò mundum ipsum Deum dicit esse: modò quemdam alium præficit mundo, eique eas partes tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat, atque tueatur: tum cœli ardorem Deum dicit 70 esse; non intelligens, cœlum mundi esse partem, quem alio loco ipse designârit Deum. Quomodo autem cœli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? Ubi deinde illi tot Dii, si numeramus etiam cœlum Deum? Cùm autem sine corpore idem vult esse Deum, omni illum sensu privat, etiam prudentiâ. Quo porrò modo mundus moveri carens corpore: aut quomodo semper se movens, esse quietus, et beatus potest? Nec verò ejus condiscipulus Xenocrates in hoc genere prudentior: in cujus libris, qui sunt de natura Deorum, nulla species divina describitur. Deos enim octo esse dicit: quinque eos, qui in stellis vagis nominantur: 71 unum, qui ex omnibus sideribus, quæ infixa cœlo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandus Deus: septimum, Solem adjunxit: octavumque, Lunam: qui quo sensu beati esse possint, intelligi non potest. Ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis refersit libros:

et tamen modò mundum, tum mentem divinam esse putat: errantibus etiam stellis divinitatem tribuit, sensuque Deum privat, et ejus formam mutabilem esse vult: eodemque libro rursus terram, et cœlum
72 refert in Deos. Nec verò Theophrasti inconstantia ferenda est: modò enim menti divinum tribuit principatum? modò cœlo: tum autem signis, sideribusque cœlestibus. Nec audiendus ejus auditor Strato, is qui physicus appellatur: qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quæ causas gignendi, augendi, minuendi, habeat; sed careat omni sensu, et figurâ.

XIV. Zeno autem (ut jam ad vestros, Balbe, veniam) naturalem legem, divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem., prohibentemque contraria. Quam legem quomodo efficiat animantem, intelligere non possumus. Deum autem ani-
73 mantem certè volumus esse. Atque hic idem alio loco æthera, Deum dicit: si intelligi potest nihil sentiens Deus, qui nunquam nobis occurrit neque in precibus, neque in optatis, neque in votis. Aliis autem libris rationem quamdam, per omnium naturam rerum pertinentem, vi divina esse affectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus, annorumque mutationibus. Cùm verò Hesiodi Theogoniam interpretatur, tollit omninò insitas, præceptasque
74 cognitiones Deorum: neque enim Jovem, neque Junonem, neque Vestam, neque

quemquam, qui ita appelletur, in Deorum habet numero: sed rebus inanimis, atque mutis, per quamdam significationem, hæc docet tributa nomina. Cujus discipuli Aristonis non minùs magno in errore sententia est: qui neque formam Dei intelligi posse censeat, neque in Diis sensum esse dicat; dubitetque omnino, Deus animans, necne sit. Cleanthes autem, qui Zenonem audivit unà cum eo, quem proximè nominavi, tum ipsum mundum, Deum dicit esse: tum totius naturæ menti atque animo tribuit hoc nomen: tunc ultimum, et altissimum, atque undique circumfusum, et extremum, omnia cingentem atque complexum ardorem, qui æther nominetur, certissimum Deum judicat. Idemque quasi delirans in iis libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quamdam et speciem Deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil 75 ratione censet esse divinius. Ita fit, ut Deus ille, quem mente noscimus, atque in animi notione, tanquam in vestigio, volumus reponere, nusquam prorsus appareat.

XV. At Persæus, ejusdem Zenonis auditor, eos dicit esse habitos Deos, a quibus magna utilitas ad vitæ cultum esset inventa: ipsasque res utiles, et salutares, Deorum esse vocabulis nuncupatas: ut ne hoc quidem diceret, illa inventa esse Deorum, sed ipsa divina. Quo quid absurdius, quàm aut res sordidas, atque deformes Deorum honore afficere, aut homines jam morte

deletos, reponere in Deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu? Jam verò Chrysippus, qui Stoïcorum somniorum vaferrimus habetur interpres, magnam turbam congregat ignotorum Deorum, atque ita ignotorum, ut eos ne conjecturâ quidem informare possimus, cùm mens nostra quidvis videatur cognitione posse depingere. 76 Ait enim, vim divinam in ratione esse positam, et universæ naturæ animo, atque mente: ipsumque mundum, Deum dicit esse, et ejus animi fusionem universam: tum ejus ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam, universa, atque omnia continentem: tum fatalem umbram et necessitatem rerum futurarum: ignem præterea, et eum, quem antea dixi, æthera: tum ea, quæ naturâ fluerent atque manarent, ut 77 et aquam, et terram, et aëra; solem, lunam, sidera, universitatemque rerum, quâ omnia continerentur; atque homines etiam eos, qui immortalitatem essent consecuti. Idemque disputat, æthera esse eum, quem homines Jovem appellarent: quique aër per maria manaret, eum esse Neptunum: terramque eam esse, quæ Ceres diceretur: similique ratione persequitur vocabula reliquorum Deorum. Idemque etiam legis perpetuæ et æternæ vim, quæ quasi dux vitæ et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse, eamdemque fatalem necessitatem appellat, sempiternam rerum futurarum veritatem:

quorum nihil tale est, ut in eo vis divina inesse videatur. Et hæc quidem in primo libro de natura Deorum. In secundo autem vult Orphei, Musæi, Hesiodi, Homerique 78 fabellas accommodare ad ea, quæ ipse primo libro de Diis immortalibus dixerit: ut etiam veterrimi poëtæ, qui hæc ne suspicati quidem sint, Stoïci fuisse videantur. Quem Diogenes Babylonius consequens in eo libro, qui inscribitur de Minerva, partum Jovis, ortumque virginis ad physiologiam traducens, disjungit a fabula.

XVI. Exposui ferè non philosophorum judicia, sed delirantium somnia. Nec enim multò absurdiora sunt ea, quæ, poëtarum vocibus fusa, ipsa suavitate nocuerunt: qui et irâ inflammatos, et libidine furentes induxerunt Deos; feceruntque, ut eorum bella, pugnas, prælia, vulnera videremus; odia prætèrea, dissidia, discordia, ortus, 79 interitus, querelas, lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines, adulteria, vincula, cum humano genere concubitus, mortalesque ex immortali procreatos. Cum poëtarum autem errore conjungere licet portenta magorum, Ægyptiorumque in eodem genere dementiam: tum etiam vulgi opiniones, quæ in maxima inconstantia, veritatis ignoratione versantur. Ea qui consideret, quàm inconsultè ac temerè dicantur, venerari Epicurum, et in eorum ipsorum numero, de quibus hæc quæstio est, habere debeat. Solus enim vidit, primùm 80

esse Deos, quòd in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quæ est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quamdam Deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est, anteceptam animo rei quamdam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quæri, nec disputari potest. Cujus rationis vim, atque utilitatem ex illo cœlesti Epicuri, *de regula et judicio*, volumine accepimus.

XVII. Quod igitur fundamentum hujus quæstionis est, id præclarè jactum videtis. Cùm enim non instituto aliquo, aut more, aut lege, sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio; intelligi necesse est esse Deos, quoniam insitas eorum, vel potiùs innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur Deos confitendum est. Quod quoniam ferè constat inter omnes non philosophos solùm, sed etiam indoctos; fateamur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut antè dixi, sive prænotionem Deorum. Sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat. Hanc igitur habemus, ut Deos beatos, et immortales putemus. Quæ enim nobis natura informationem Deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos æternos, et beatos haberemus. Quod si ita est,

verè

verè exposita illa sententia est ab Epicuro, *Quod æternum, beatumque sit, id nec habere ipsum negotii quidquam, nec exhibere alteri.* Itaque neque irâ, neque gratiâ teneri, quòd, quæ talia essent, imbecilla essent omnia. Si nihil aliud quæreremus, nisi ut Deos piè coleremus, et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum. Nam et præstans 82 Deorum natura, hominum pietate coleretur, cùm et æterna esset, et beatissima; habet enim venerationem justam quidquid excellit. Et metus omnis a vi atque ira Deorum pulsus esset; intelligitur enim, a beata, immortalique natura et iram, et gratiam segregari: quibus remotis, nullos a superis impendere metus. Sed ad hanc confirmandam opinionem inquirit animus et formam, et vitam, et actionem mentis atque agitationem in Deo.

XVIII. Ac de forma quidem partim natura nos admonet, partim ratio docet. Nam a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam, nisi humanam, Deorum: quæ enim alia forma occurrit unquam aut vigilanti cuiquam, aut dormienti? 83 Sed, ne omnia revocentur ad primas notiones, ratio hoc idem ipsa declarat. Nam cùm præstantissimam naturam, vel quia beata est, vel quia sempiterna, convenire videatur eamdem esse pulcherrimam; quæ compositio membrorum, quæ conformatio lineamentorum, quæ figura, quæ species, humanâ potest esse pulchrior? Vos quidem,

Lucili, soletis (nam Cotta meus modò hoc, modò illud) cùm artificium effingitis, fabricamque divinam, quàm sint omnia in hominis figura non modò ad usum, verùm etiam ad venustatem apta, describere. Quòd si omnium animantium formam vincit hominis figura, Deus autem animans est; eâ figurâ profectò est, quæ pulcherrima sit omnium. Quoniamque Deos beatissimos esse constat, beatus autem esse sine virtute nemo potest, nec virtus sine ratione constare, nec ratio usquam inesse, nisi in hominis figurâ; hominis esse specie Deos confitendum est. Nec tamen ea species corpus est, sed
84 quasi corpus. Hæc quanquam et inventa sunt acutiùs, et dicta subtiliùs ab Epicuro, quàm ut quivis ea possit agnoscere: tamen fretus intelligentiâ vestrâ dissero breviùs, quàm causa desiderat. Epicurus autem, qui res occultas, et penitùs abditas non modò viderit animo, sed etiam sic tractet, ut manu, docet eam esse vim, et naturam Deorum, ut primùm non sensu, sed mente cernatur; nec soliditate quadam, nec ad numerum, ut ea, quæ ille propter firmi-
85 tatem *στερέμνια* appellat, sed imaginibus, similitudine, et transitione perceptis: cùm infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat, et ad Deos affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam, infixamque nostram intelligentiam, capere quæ sit et beata natura, et æterna.

XIX. Summa verò vis infinitatis, magnâ ac diligenti contemplatione dignissima est: in qua intelligi necesse est, eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant. Hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id est, æquabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem: et, si, quæ interimant, innumerabilia sint, etiam 86 ea, quæ conservent, infinita esse debere. Et quærere a nobis, Balbe, soletis, quæ vita Deorum sit, quæque ab iis degatur ætas. 87 Ea videlicet, quâ nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. Nihil enim agit: nullis occupationibus est implicatus: nulla opera molitur: suâ sapientiâ, et virtute gaudet: habet exploratum fore se semper tum in maximis, tum in æternis voluptatibus.

XX. Hunc Deum ritè beatum dixerimus; vestrum verò laboriosissimum. Sive enim ipse mundus Deus est, quid potest esse 88 minùs quietum, quàm, nullo puncto temporis intermisso, versari circum axem cœli admirabili celeritate? nisi quietum autem, nihil beatum est. Sive in ipso mundo Deus inest aliquis, qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines, ordinesque conservet, terras et maria contemplans, hominum commoda, vitasque tueatur; næ ille est implicatus molestis negotiis, et operosis. Nos autem beatam vitam in animi securitate,

et in omnium vacatione munerum ponimus. Docuit enim nos idem, qui cetera, naturâ effectum esse mundum; nihil opus fuisse fabricâ; tamque eam rem esse facilem, quam vos effici negatis sine divina posse solertia, ut innumerabiles natura mundos effectura
89 sit, efficiat, effecerit. Quod quia quemadmodum natura efficere sine aliqua mente possit, non videtis; ut tragici poëtæ, cùm explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad Deum. Cujus operam profectò non desideraretis, si immensam, et interminatam in omnes partes magnitudinem regionum videretis: in quam se injiciens animus, et intendens, ita latè longéque peregrinatur, ut nullam tamen oram ultimi videat, in qua possit insistere. In hac igitur immensitate latitudinum, longitudinum, altitudinum, infinita vis innumerabilium volitat atomorum: quæ, interjecto inani, cohærescunt tamen inter se, et aliæ alias apprehendentes continuantur: ex quo efficiuntur hæ rerum formæ, atque figuræ: quas vos effici posse sine follibus et incudibus non putatis. Itaque imposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies, et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem, et cogitantem,
90 et animadvertentem, et omnia ad se pertinere putantem, curiosum, et plenum negotii Deum? Hinc vobis exstitit primùm illa fatalis necessitas, quam *εἱμαρμένην* dicitis: ut, quidquid accidat, id ex æterna veritate,

causarumque continuatione fluxisse dicatis. Quanti autem hæc philosophia æstimanda est, cui, tanquam aniculis, et iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia? Sequitur μαντική vestra, quæ Latinè divinatio dicitur: quâ tantâ imbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, et conjectores nobis essent colendi. His terroribus ab Epicuro soluti, et in libertatem vindicati, nec metuimus eos, quos intelligimus nec sibi fingere ullam molestiam, nec alteri quærere: et piè, sanctéque colimus naturam excellentem, atque præstantem. Sed elatus studio, vereor, ne longior fuerim. Erat autem 91 difficile, rem tantam, tamque præclaram, inchoatam relinquere. Quanquam non tam dicendi ratio mihi habenda fuit, quàm audiendi.

XXI. Tum Cotta, comiter, ut solebat, 92 Atqui, inquit, Vellei, nisi tu aliquid dixisses, nihil sanè ex me quidem audire potuisses. Mihi enim non tam facilè in mentem venire solet, quare verum sit aliquid, quàm quare falsum. Idque cùm sæpe, tum cùm te audirem paulò ante, contigit. Roges me qualem Deorum naturam esse ducam: nihil fortasse respondeam. Quære, putemne talem esse, qualis modò a te sit exposita: nihil dicam mihi videri minùs. Sed antequàm aggrediar ad ea, quæ a te disputata sunt, de te ipso dicam quid sentiam. Sæpe enim de L. Crasso, familiari illo tuo, videor

93 audisse, cùm te togatis omnibus sine dubio anteferret, et paucos tecum Epicureos e Græcia compararet: sed, quòd ab eo te mirificé diligi intelligebam, arbitrabar illum propter benevolentiam id uberiùs dicere. Ego autem, etsi vereor laudare præsentem, judico tamen de re obscura atque difficili a te dictum esse dilucidè: neque sententiis solùm copiosè, sed verbis etiam ornatiùs, quàm solent vestri. Zenonem, quem Philo noster coryphæum appellare Epicureorum solebat, cùm Athenis essem, audiebam frequenter, et quidem ipso auctore Philone: credo, ut faciliùs judicarem, quàm illa bene refellerentur, cùm a principe Epicureorum accepissem quemadmodum dicerentur. Non igitur ille, ut plerique; sed isto
94 modo, ut tu, distinctè, graviter, ornatè. Sed quod in illo mihi usu sæpe venit, idem modò, cùm te audirem, acciderat, ut molestè ferrem, tantum ingenium (bonâ veniâ me audies) in tam leves, ne dicam in tam ineptas, sententias incidisse. Nec ego nunc ipse aliquid asseram melius: ut enim modò dixi, omnibus ferè in rebus, et maximè in physicis, quid non sit, citiùs, quàm quid sit, dixerim.

XXII. Roges me, quid, aut quale sit Deus; auctore utar Simonide: de quo cùm quæsivisset hoc idem tyrannus Hiero, deliberandi causâ sibi unum diem postulavit. Cùm idem ex eo postridie quæreret, biduum petivit. Cùm sæpius duplicaret nu-

merum dierum, admiransque Hiero requireret, cur ita faceret: quia, quantò, inquit, diutiùs considero, tantò mihi res videtur obscurior. Sed Simonidem arbitror (non enim poëta solùm suavis, verùm etiam ceteroqui doctus, sapiensque traditur) quia 95 multa venirent in mentem acuta, atque subtilia, dubitantem, quid eorum esset verissimum, desperasse omnem veritatem. Epicurus verò tuus (nam cum illo malo disserere, quàm tecum) quid dicit, quod non modò philosophiâ dignum esset, sed mediocri prudentiâ? Quæritur primùm in ea quæstione, quæ est de natura Deorum, sint-ne Dii, necne sint. Difficile est negare: credo, si in concione quæratur; sed in hujusmodi sermone et concessu facillimum. Itaque ego ipse pontifex, qui cæremonias religionesque publicas sanctissimè tuendas arbitror, is hoc, quod primum est, esse Deos persuaderi mihi non opinione solùm, sed etiam ad veritatem planè velim: multa enim occurrunt, quæ conturbent, ut interdum nulli esse videantur. Sed vide, quàm 96 tecum agam liberaliter: quæ communia sunt vobis cum ceteris philosophis, non attingam, ut hoc ipsum: placet enim omnibus ferè, mihique ipsi in primis, Deos esse: itaque non pugno. Rationem tamen eam, quæ a te affertur, non satis firmam puto.

XXIII. Quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum esse argumentum dixisti, cur

esse Deos confiteremur. Quod cùm leve per se, tum etiam falsum est. Primùm enim unde notæ tibi sunt opiniones nationum: Equidem arbitror multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eas nulla suspicio Deorum sit. Quid? Diagoras, atheos qui dictus est, posteaque Theodorus, nonne apertè Deorum naturam sustulerunt? Nam Abderites quidem Protagoras, cujus a te modò mentio facta est, sophistes temporibus illis vel maximus, cùm in principio libri sic posuisset, *De diis neque ut sint,* 97 *neque ut non sint, habeo dicere*, Atheniensium jussu, urbe atque agro est exterminatus, librique ejus in concione combusti. Ex quo equidem existimo, tardiores ad hanc sententiam profitendam multos esse factos, quippe cùm pœnam ne dubitatio quidem effugere potuisset. Quid de sacrilegis, quid de impiis, perjurisque dicemus?

Tubulus si Lucius unquam,
Si Lupus, aut Carbo, aut Neptuni filius,

98 ut ait Lucilius, putasset esse Deos; tam perjurus, aut tam impurus fuisset? Non est igitur tam explorata illa ratio ad id, quod vultis, confirmandum, quàm videtur. Sed quia commune est hoc argumentum aliorum etiam Philosophorum, omittam hoc tempore: ad vestra propria venire malo. Concedo esse Deos; doce me igitur, unde sint, ubi sint, quales sint corpore, animo, vitâ. Hæc enim scire desidero. Abuteris ad omnia atomorum regno, et licentiâ. Hinc

quodcumque in solum venit, ut dicitur, effingis, atque efficis. Quæ primùm nullæ sunt. Nihil est enim, quod vacet corpore: corporibus autem omnis obsidetur locus: ita nullum inane, nihil esse individuum potest.

XXIV. Hæc ego nunc physicorum oracula fundo: vera, an falsa, nescio: sed veri tamen similiora, quàm vestra. Ista enim flagitia Democriti, sive etiam antè Leucippi, esse corpuscula quædam levia, alia aspera, rotunda alia, partim autem angulata, curvata quædam, et quasi adunca: ex his effectum esse cœlum, atque terram, nullâ cogente naturâ, sed concursu quodam fortuito. Hanc tu opinionem, C. Vellei, usque ad hanc ætatem perduxisti, priùsque te quis de omni vitæ statu, quàm de ista auctoritate dejecerit. Antè enim judicasti, Epicureum te esse oportere, quàm ista cognovisti. Ita necesse fuit aut hæc flagitia concipere animo, aut susceptæ philosophiæ nomen amittere. Quid enim mereas, ut Epicureus esse desinas? Nihil equidem, inquis, ut rationem vitæ beatæ, veritatemque deseram. Ista igitur est veritas? Nam de vita beata nihil repugno; quam tu ne in Deo quidem esse censes, nisi planè ótio langueat. Sed ubi est veritas? In mundis, credo, innumerabilibus, omnibus minimis temporum punctis, aliis nascentibus, aliis cadentibus: an in individuis corpusculis, tam præclara opera, nullâ moderante naturâ, nullâ ratione,

99

100

101

fingentibus? Sed oblitus liberalitatis meæ, quà tecum paulò antè uti cœperam, plura complector. Concedam igitur, ex individuis constare omnia. Quid ad rem? Deorum
102 enim natura quæritur. Sint sanè ex atomis. Non igitur æterni. Quod enim ex atomis sit, id natum aliquando sit. Si natum, nulli Dii antè, quàm nati. Et, si ortus est Deorum, interitus sit necesse est, ut tu paulò antè de Platonis mundo disputabas. Ubi igitur illud vestrum *beatum, et æternum*? quibus duobus verbis significatis Deum. Quod cùm efficere vultis, in dumeta correpitis: ita enim dicebas, non corpus esse in Deo, sed quasi corpus; nec sanguinem, sed quasi sanguinem.

XXV. Hæc persæpe facitis, ut, cùm aliquid non verisimile dicatis, et effugere
103 reprehensionem velitis, efferatis aliquid, quod omnino ne fieri quidem possit: ut satius fuerit illud ipsum, de quo ambigebatur, concedere, quàm tam impudenter resistere. Velut Epicurus, cùm videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate, quòd esset earum motus certus et necessarius; invenit quo modo necessitatem effugeret; quod videlicet Democritum fugerat. Ait atomum, cum pondere et gravitate directò deorsùm feratur, declinare paululùm.
104 Hoc dicere turpius est, quàm illud, quod vult, non posse defendere. Idem facit contra Dialecticos: a quibus cùm traditum

sit, in omnibus disjunctionibus, in quibus, *aut etiam*, *aut non*, poneretur, alterutrum verum esse; pertimuit, ne, si concessum esset hujusmodi aliquid, *Aut vivet cras*, *aut non vivet Epicurus*, alterutrum fieret necessarium; totum hoc, *aut etiam*, *aut non*, negavit esse necessarium. Quo quid dici potest obtusius? Urgebat Arcesilas Zenonem, cùm ipse falsa omnia diceret, quæ sensibus viderentur: Zeno autem nonnulla visa esse falsa, non omnia. Timuit Epicurus, ne, si unum visum esset falsum, nullum esset verum; omnes sensus veri nuntios dixit esse. Nihil horum, nisi callidè: graviorem enim plagam accipiebat, ut leviorem repelleret. Idem facit in natura Deorum: dum individuorum corporum concretionem fugit, ne interitus et dissipatio consequatur, negat esse corpus Deorum, sed tanquam corpus; nec sanguinem, sed tanquam sanguinem. 105

XXVI. Mirabile videtur, quod non rideat haruspex, cùm haruspicem viderit: hoc mirabilius, quòd vos inter vos risum tenere possitis, *Non est corpus*, *sed quasi corpus*. Hoc intelligerem, quale esset, si id in ceris fingeretur, aut fictilibus figuris: in Deo quid sit quasi corpus, aut quasi sanguis, intelligere non possum. Ne tu quidem, Vellei: sed non vis fateri. Ista enim a vobis quasi dictata redduntur, quæ Epicurus oscitans hallucinatus est; cùm quidem gloriaretur, ut videmus in scriptis, se magistrum habuisse nullum. Quod et non præ- 106

dicanti tamen facilè quidem crederem ; sicut mali ædificii domino glorianti, se architectum non habuisse. Nihil enim olet ex Academia, nihil ex Lyceo, nihil ne e puerilibus quidem disciplinis. Xenocratem audire potuit : quem virum, Dii immortales ! et sunt qui putent audivisse : ipse non vult. Credo plus nemini. Pamphilum quemdam, Platonis auditorem, ait a se Sami auditum : ibi enim adolescens habitabat cum patre, et fratribus, quòd in eam pater ejus Neo-

107 cles agripeta venerat : sed, cùm agellus eum non satis aleret, ut opinor, ludimagister fuit. Sed hunc Platonicum mirificè contemnit Epicurus : ita metuit, ne quid unquam didicisse videatur. In Nausiphane Democriteo tenetur : quem cùm a se non neget auditum, vexat tamen omnibus contumeliis. Atqui si hæc Democritea non audisset, quid audierat ? Quid est in Physicis Epicuri non a Democrito ? Nam etsi quædam commutavit, ut quod paulò antè de inclinatione atomorum dixi ; tamen pleraque dicit eadem ; atomos, inane, imagines, infinitatem locorum, innumerabilitatemque mundorum, eorum ortus, interitus, omnia ferè, quibus naturæ ratio continetur. Nunc istud quasi corpus, et quasi sangui-

108 nem, quid intelligis ? Ego enim scire te ista meliùs, quàm me, non fateor solùm, sed etiam facilè patior. Cùm quidem semel dicta sunt, quid est, quod Velleius intelligere possit, Cotta non possit ? Itaque

corpus quid sit, sanguis quid sit, intelligo: quasi corpus, et quasi sanguis quid sit, nullo prorsus modo intelligo. Neque tu me celas, ut Pythagoras solebat alienos: nec consultò dicis occultè, tanquam Heraclitus: sed (quod inter nos liceat) ne tu quidem intelligis.

XXVII. Illud video pugnare te, species ut quædam sit Deorum, quæ nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, lævis, perlucida. Dicemus ergo idem, quod in Venere Coa: corpus illud non est, sed simile corpori; nec ille fusus, et candore mixtus rubor, sanguis est, sed quædam sanguinis similitudo: sic in Epicureo Deo non res, sed similitudines rerum esse. Fac, id, quod 109 ne intelligi quidem potest, mihi esse persuasum: cedo mihi istorum adumbratorum Deorum lineamenta, atque formas. Non deest hoc loco copia rationum, quibus docere velitis, humanas esse formas Deorum: primùm, quod ita sit informatum, anticipatumque mentibus nostris, ut homini, cùm de Deo cogitet, forma occurrat humana: deinde, ut, quoniam rebus omnibus excellat natura divina, formâ quoque esse pulcherrimâ debeat; nec esse humanâ ullam pulchriorem. Tertiam rationem affertis, quod nulla in alia figura domicilium mentis esse possit. Primum igitur quidque consideremus quale sit: arripere enim mihi videbimini quasi vestro jure rem nullo modo probabilem. Quis tam cæcus in contemplandis rebus un- 110

quam fuit, ut non videret species istas hominum collatas in Deos aut consilio quodam sapientium, quò facilius animos imperitorum ad Deorum cultum a vitæ pravitate converterent; aut superstitione, ut essent simulacra, quæ venerantes, Deos ipsos se adire crederent? Auxerunt autem hæc eadem poëtæ, pictores, opifices: erat enim non facile, agentes aliquid, et molientes Deos, in aliarum formarum imitatione servare. Accessit etiam ista opinio fortasse, quòd homini homine nihil pulchrius videatur. Sed tu hoc, physicè, non vides, quàm blanda conciliatrix, et quasi sui sit lena natura? An putas ullam esse terrâ marique belluam, quæ non sui generis belluâ maximè delectetur? quod ni ita esset, cur non gestiret taurus equæ contrectatione, equus vaccæ? An tu aquilam, aut leonem, aut delphinum ullam anteferre censes figuram suæ? Quid igitur mirum, si hoc eodem modo homini natura præscripsit, ut nihil pulchrius, quàm hominem putaret; eam esse causam, cur Deos hominum similes putaremus? Quid? censes, si ratio esset in belluis, non suo quasque generi plurimùm tributuras fuisse?

111

XXVIII. At mehercule ego (dicam enim, ut sentio) quamvis amem ipse me, tamen non audeo dicere, pulchriorem esse me, quàm ille fuerit taurus, qui vexit Europam. Non enim hoc loco de ingeniis, aut de orationibus nostris, sed de specie, figuraque quæritur. Quod si fingere nobis, et jungere

formas velimus : qualis ille maritimus Triton 112 pingitur, natantibus invehens belluis, adjunctis humano corpori, nolis esse ? Difficili in loco versor. Est enim vis tanta naturæ, ut homo nemo velit nisi hominis similis esse. Et quidem formica formicæ. Sed tamen cujus hominis ? quotus enim quisque formosus est ? Athenis cùm essem, e gregibus epheborum vix singuli reperiebantur. Video, quid arriseris : sed tamen ita se res habet. Deinde nobis, qui, concedentibus philosophis antiquis, adolescentulis delectamur, etiam vitia sæpe jucunda sunt. Nævus in articulo pueri delectat Alcæum. At est corporis ma- 113 cula, nævus : illi tamen hoc lumen videbatur. Q. Catulus, hujus collegæ et familiaris nostri pater, dilexit municipem tuum Roscium ; in quem etiam illud est ejus :

Constiteram, exorientem Auroram fortè salutans,
Cum subitò a læva Roscius exoritur.
Pace mihi liceat, cælestes, dicere vestrâ,
Mortalis visu'st pulchrior esse Deo.

Huic, Deo pulchrior ? at erat, sicut hodie est, perversissimis oculis. Quid refert, si hoc ipsum falsum illi et venustum videbatur ?

XXIX. Redeo ad Deos. Ecquos si non 114 tam strabones, at pætulos esse arbitramur ? ecquos nævum habere ? ecquos silos, flaccos, frontones, capitones, quæ sunt in nobis ? An omnia emendata in illis ? Detur id vobis. Num etiam est una omnium facies ? Nam si plures : aliam esse aliâ pulchriorem necesse

est : igitur aliquis non pulcherrimus Deus. Si una omnium facies est, florere in cœlo Academiam necesse est. Si enim nihil inter Deum, et Deum, differt ; nulla est apud Deos cognitio, nulla perceptio. Quid si etiam, Vellei, falsum illud omnino est,

115 nullam aliam nobis de Deo cogitantibus speciem, nisi hominis, occurrere ? tamenne ista tam absurda defendes ? Nobis fortasse sic occurrit, ut dicis : Jovem, Junonem, Minervam, Neptunum, Vulcanum, Apollinem, reliquos Deos, eâ facie novimus, quâ pictores, fictoresque voluerunt : neque solùm facie, sed etiam ornatu, ætate, vestitu. At non Ægyptii, nec Syri, nec ferè cuncta barbaria. Firmiores enim videas apud eos opiniones esse de bestiis quibusdam, quàm apud nos de sanctissimis templis, et simulacris Deorum. Etenim fana multa exspoliata, et simulacra Deorum de locis sanctissimis ablata videmus a nostris : at verò ne fando quidem auditum est, crocodilum, aut ibim, aut felem violatum ab Ægyptio. Quid igitur censes ? Apim illum, sanctum Ægyptiorum

116 bovem, nonne Deum videri Ægyptiis ? Tam hercle, quàm tibi illam nostram Sospitam, quam tu nunquam, ne in somnis quidem, vides, nisi cum pelle caprina, cum hasta, cum scutulo, cum calceolis repandis. At non est talis Argiva, nec Romana Juno. Ergo alia species Junonis Argivis, alia Lanuvinis. Et quidem alia nobis Capitolini, alia Afris Ammonis Jovis.

117

XXX. Non pudet igitur physicum, id est, speculatorem, venatoremque naturæ, ab animis consuetudine imbutis, petere testimonium veritatis? Isto enim modo dicere licebit, Jovem semper barbatum, Apollinem semper imberbem, cæsios oculos Minervæ, cæruleos esse Neptuni. Et quidem Athenis laudamus Vulcanum eum, quem fecit Alcamenes; in quo stante, atque vestito, leviter apparet claudicatio non deformis. Claudum igitur habebimus Deum, quoniam de Vulcano sic accepimus. Age, et his vocabulis Deos esse facimus, quibus a nobis nominantur. At primùm quot hominum linguæ, tot nomina Deorum. Non enim, ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Vulcanus, idem in Africa, idem in Hispania. Deinde nominum non 118 magnus numerus, ne in pontificiis quidem nostris: Deorum autem innumerabilis. An sine nominibus sunt? Istud quidem ita vobis dicere necesse est; quid enim attinet, cùm una facies sit, plura esse nomina? Quàm bellum erat, Vellei, confiteri potiùs nescire quod nescires, quàm ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere? An tu, mei similem putas esse, aut tui Deum? Profectò non putas. Quid ergo? Solem dicam, aut lunam, aut cœlum, Deum? ergo etiam beatum. Quibus fruentem voluptatibus? et sapientem. Quì potest esse in ejusmodi trunco sapientia? Hæc vestra sunt. Si igitur nec humano visu, quod docui; 119

nec tali aliquo, quod tibi persuasum est; quid dubitas negare Deos esse? Non audes. Sapienter id quidem, etsi hoc loco non populum metuis, sed ipsos Deos. Novi ego Epicureos omnia sigilla numerantes; quanquam video nonnullis videri, Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse Deos, re sustulisse. Itaque in illis selectis ejus, brevibusque sententiis, quas appellatis *κυρίας δόξας*, hæc, ut opinor, prima sententia est. *Quod beatum et immortale est, id nec habet, nec exhibet cuiquam negotium.*

XXXI. In hac ita exposita sententia, sunt qui existiment, quod ille inscientiâ planè loquendi fecerit, fecisse consultò. De ho-
120 mine minimè vafro malè existimant. Dubium est enim, utrùm dicat aliquid iste beatum et immortale; an, si quod sit, id esse immortale. Non animadvertunt, hîc eum ambiguè locutum esse; sed multis aliis locis, et illum, et Metrodorum tam apertè, quàm paulò antè te. Ille verò Deos esse putat; nec quemquam vidi, qui magis ea, quæ timenda esse negaret, timeret; mortem dico, et Deos. Quibus mediocres homines non ita valde moventur; his ille clamat omnium mortalium mentes esse perterritas. Tot millia latrocinantur, morte propositâ. Alii omnia, quæ possunt, fana compilant. Credo, aut illos mortis timor terret, aut hos religionis. Sed, quoniam non audes (jam enim cum ipso Epicuro loquar) negare
121 esse Deos; quid est, quod te impediat aut

solem, aut mundum, aut mentem aliquam sempiternam in Deorum natura ponere? Nunquam vidi, inquis, animam rationis consiliique participem in ulla alia, nisi humana figura. Quid? Solis num quidnam, aut lunæ, aut quinque errantium siderum simile vidisti? Sol duabus unius orbis ultimis partibus definiens motum, cursus annuos conficit. Hujus hanc lustrationem ejusdem incensa radiis menstruo spatio Luna complet. Quinque autem stellæ eumdem orbem tenentes, aliæ propiùs a terris, aliæ remotiùs, ab iisdem principiis, disparibus temporibus eadem spatia conficiunt. Nam quid tale, Epicure, vidisti? Ne sit igitur sol, ne luna, ne stellæ, quoniam nihil esse potest, nisi quod attigimus, aut vidimus. Quid? Deum ipsum numne vidisti? cur igitur credis esse? Tollamus ergo omnia, quæ aut historia nobis, aut ratio nova affert. Ita sit, ut mediterranei mare esse non credant. Quæ sunt tantæ animi angustiæ, ut, si Seriphi natus esses, nec unquam egressus ex insula, in qua lepusculos, vulpeculasque sæpe vidisses, non crederes leones, et pantheras esse, cùm tibi, quales essent, diceretur: si verò de elephanto quis diceret, etiam rideri te putares? 112

XXXII. Et tu quidem, Vellei, non vestro more, sed dialecticorum (quæ funditus gens vestra non novit) argumenti sententiam conclusisti. Beatos esse Deos sumpsisti. Concedimus. Beatum autem sine virtute neminem esse posse. Id quoque damus, et

libenter quidem. Virtutem autem sine ratione constare non posse. Conveniat id quoque necesse est. Adjungis, nec rationem
123 esse, nisi in hominis figura. Quem tibi hoc daturum putas? Si enim ita esset, quid opus erat te gradatim istuc pervenire? Sumpsisses tuo jure. Quid autem est istuc gradatim? Nam a beatis ad virtutem, a virtute ad rationem video te venisse gradibus. A ratione ad humanam figuram quo modo accedis? Præcipitare istuc quidem est, non descendere. Nec verò intelligo, cur maluerit Epicurus Deos hominum similes dicere, quàm homines Deorum. Quæres, quid intersit. Si enim hoc illi simile sit, esse illud huic video. Sed hoc dico, non ab hominibus formæ figuram venisse ad Deos. Dii enim semper fuerunt, et nati nunquam sunt, si quidem æterni sunt futuri, at homines nati. Antè igitur humana forma, quàm homines, ea, quâ erant formâ Dii immortales. Non ergo
124 illorum, humana forma, sed nostra, divina dicenda est. Verùm hoc quidem, ut voletis. Illud quæro, quæ fuerit tanta fortuna (nihil enim in rerum natura ratione factum esse vultis) sed tamen quis iste tantus casus? unde tam felix concursus atomorum, ut repentè homines Deorum formâ nascerentur? Semina Deorum decidisse de cœlo in terras putamus, et sic homines patrum similes extitisse? Vellem diceretis: Deorum cognationem agnoscerem non invitus. Nihil tale dicitis: sed casu esse factum, ut Deorum similes

essemus. Et nunc argumenta quærenda sunt, quibus hoc refellatur? Utinam tam facilè vera invenire possem, quàm falsa convincere.

XXXIII. Etenim enumerasti memoriter, et copiosè (ut mihi quidem admirari liberet, in homine esse Romano tantam scientiam) usque a Thale Milesio de natura Deorum philosophorum sententias. Omnesne tibi illi delirare visi sunt, qui sine manibus 125 et pedibus constare Deum posse decreverunt? Ne hoc quidem vos movet, considerantes, quæ sit utilitas, quæque opportunitas in homine membrorum, ut judicetis, membris humanis Deos non egere? Quid enim pedibus opus est sine ingressu? Quid manibus, si nihil comprehendendum? quid reliquâ descriptione omnium corporis partium, in qua nihil inane, nihil sine causa, nihil supervacaneum est? Itaque nulla ars imitari solertiam naturæ potest. Habebit igitur linguam Deus, et non loquetur: dentes, palatum, fauces, nullum ad usum: quæque procreationis causâ natura corpori affinxit, ea frustra habebit Deus: nec externa magis, quàm interiora, cor, pulmones, jecur, cetera; quæ, detractâ utilitate, quid habent venustatis? quandoquidem hæc esse in Deo propter pulchritudinem vultis. Istisne fidentes somniis non modò Epicurus, et Metrodorus, et Hermachus contra Pythagoram, Empedoclemque dixerunt, sed meretricula etiam Leontium contra Theo- 126 phrastum scribere ausa sit: scito illa quidem

sermone, et Attico: sed tamen. Tantum
127 Epicuri hortus habuit licentiæ! Et soletis queri. Zeno quidem etiam litigabat. Quid dicam Albutium? Nam Phædro nihil elegantius, nihil humanius: sed stomachabatur senex, si quid asperius dixeram. Cùm Epicurus contumeliosissimè Aristotelem vexaverit: Phædoni Socratico turpissimè maledixerit: Metrodori, sodalis sui, fratrem, Timocratem, quia nescio quid in philosophia dissentiret, totis voluminibus conciderit: in Democritum ipsum, quem secutus est, fuerit ingratus: Nausiphanem, magistrum suum, a quo nihil didicerat, tam malè acceperit.

128 XXXIV. Zeno quidem non eos solùm, qui tum erant, Apollodorum, Syllum, ceteros figebat maledictis; sed Socratem ipsum, parentem philosophiæ, Latino verbo utens, scurram Atticum fuisse dicebat, Chrysippum nunquam nisi Chesippum vocabat. Tu ipse paulò antè, cùm tanquam senatum philosophorum recitares, summos viros desipere, delirare, dementes esse dicebas. Quorum si nemo verum vidit de natura Deorum, verendum est, ne nulla sit omnino. Nam ista, quæ vos dicitis, sunt tota com-
129 mentitia, vix digna lucubratione anicularum. Non enim sentitis, quàm multa vobis suspicienda sint, si impetraveritis, ut concedamus eamdem esse hominum, et Deorum figuram. Omnis cultus, et curatio corporis erit eadem adhibenda Deo, quæ adhibetur homini: in-

gressus, cursus, accubitio, inclinatio, sessio, comprehensio; ad extremum etiam sermo, et oratio. Nam quòd et mares Deos, et fœminas esse dicitis, quid sequatur videtis. Equidem mirari satis non possum, unde ad istas opiniones vester ille princeps venerit. Sed clamare non desinitis, retinendum hoc esse, Deus ut beatus, immortalisque sit. Quid autem obstat, quo minus sit beatus, si non sit bipes? aut ista sive beatitas, sive beatitudo dicenda est, (utrumque omnino durum, sed usu mollienda nobis verba sunt) verùm ea, quæcumque est cur aut in solem illum, aut in hunc mundum, aut in aliquam mentem æternam, figurâ, membrisque corporis vacuam cadere non potest? Nihil aliud dicis, nisi, Nunquam vidi solem, aut mundum beatum. Quid? mundum, præter hunc, unquamne vidisti? Negabis. 130 Cur igitur non sexcenta millia esse mundorum, sed innumerabilia ausus es dicere? Ratio docuit. Ergo hæc te ratio non docebit, cùm præstantissima natura quæratur, eaque beata, et æterna, quæ sola divina natura sunt; ut immortalitate vincimur ab ea natura, sic animi præstantiâ vinci: atque ut animi, item corporis? Cur igitur, cùm ceteris rebus inferiores simus, formâ pares sumus? Ad similitudinem enim Deo propiùs accedebat humana virtus, quàm figura.

XXXV. An quidquam tam puerile dici potest (ut eumdem locum diutiùs urgeam)

quàm si ea genera belluarum, quæ in rubro mari, Indiave gignantur, nulla esse
131 dicamus? Atqui ne curiosissimi quidem homines exquirendo audire tam multa possunt, quàm sunt multa, quæ terrâ, mari, paludibus, fluminibus existunt. Quæ negemus esse, quia nunquam vidimus. Ipsa verò quam nihil ad rem pertinet, quæ vos delectat maximè similitudo? Quid? canis nonne similis lupo? atque, ut Ennius,

Simia quàm similis, turpissima bestia, nobis?

At mores in utroque dispares. Elephanto belluarum nulla prudentior: at figura quæ
132 vastior? De bestiis loquor? Quid? inter ipsos homines nonne et simillimis formis dispares mores, et moribus figura dissimilis? Etenim si semel, Vellei, suscipimus genus hoc argumenti, attende quò serpat. Tu enim sumebas, nisi in hominis figura rationem inesse non posse: sumet alius, nisi in terrestri; nisi in eo, qui natus sit; nisi in eo, qui adoleverit; nisi in eo, qui didicerit; nisi in eo, qui ex animo constet, et corpore caduco, et infirmo; postremò nisi in homine, atque mortali. Quòd si in omnibus his rebus obsistis, quid est quòd te una forma conturbet? His enim omnibus, quæ proposui, adjunctis, in homine rationem esse, et men-
133 tem videbas: quibus detractis, Deum tamen nosse te dicis, modò lineamenta maneant. Hoc est non considerare, sed quasi sortiri, quid loquare. Nisi fortè ne hoc quidem attendis, non modò in homine, sed etiam in arbore,

arbore, quidquid supervacuum sit, aut usum non habeat, obstare. Quàm molestum est uno digito plus habere? Quid ita? quia nec speciem, nec usum alium quinque desiderant. Tuus autem Deus non digito uno redundat, sed capite, collo, cervicibus, lateribus, alvo, tergo, poplitibus, manibus, pedibus, feminibus, cruribus. Si ut immortalis sit, quid hæc ad vitam membra pertinent? quid ipsa facies? Magis illa, cerebrum, cor, pulmones, jecur: hæc enim sunt domicilia vitæ. Oris quidem habitus ad vitæ firmitatem nihil pertinet.

XXXVI. At eos vituperabas, qui ex operibus magnificis, atque præclaris, cùm ipsum mundum, cùm ejus membra, cœlum, terras, maria, cùmque horum insignia, solem, lunas, stellasque vidissent, cùmque temporum maturitates, mutationes, vicissitudinesque cognovissent, suspicati essent aliquam excellentem esse, præstantemque naturam, quæ hæc fecisset, moveret, regeret, gubernaret. Qui, etiam si aberrant a conjectura, video tamen quid sequantur. Tu quod opus tandem magnum et egregium habes, quod effectum divinâ mente videatur, ex quo esse Deos suspicere? Habebam, inquis, in animo insitam informationem quamdam Dei. Et barbati quidem Jovis, galeatæ Minervæ. Num igitur esse tales putas? Quantò meliùs hæc vulgus imperitorum? qui non membra solùm hominis Deo tribuunt, sed usum etiam mem-

134

135

brorum. Dant enim arcum, sagittas, hastam, clypeum, fuscinam, fulmen; et, si, actiones quæ sint Deorum, non vident, nihil agentem tamen Deum non queunt cogitare. Ipsi qui irridentur, Ægyptii, nullam belluam, nisi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, consecraverunt. Velut ibes, maximam vim serpentium conficiunt, cùm sint aves excelsæ, cruribus rigidis, corneo proceroque rostro: avertunt pestem ab Ægypto, cùm volucres angues ex vastitate Lybiæ vento Africo invectas interficiunt, atque consumunt: ex quo fit, ut illæ nec morsu vivæ noceant, nec odore mortuæ. Possum de ichneumonum utilitate, de crocodilorum, de felium 136 dicere: sed nolo esse longus. Ita concludam tamen, belluas a barbaris propter beneficium consecratas: vestrorum Deorum non modò beneficium nullum exstare, sed ne factum quidem omnino.

XXXVII. *Nihil habet*, inquit, *negotii.* Profectò Epicurus, quasi pueri delicati, nihil cessatione melius existimat. At ipsi tamen pueri, etiam cùm cessant, exercitatione aliquâ ludicrâ delectantur: Deum sic feriatum volumus cessatione torpere, ut, si se commoverit, vereamur ne beatus esse non possit. Hæc oratio non modò Deos spoliat motu, et actione divinâ, sed etiam homines inertes efficit; si quidem agens aliquid, ne Deus quidem, esse beatus potest. Verùm sit sanè, ut vultis, Deus, effigies hominis

et imago. Quod ejus est domicilium ? quæ 137 sedes ? qui locus ? quæ deinde actio vitæ ? quibus rebus, id quod vultis, beatus est ? utatur enim suis bonis oportet, et fruatur, qui beatus futurus est. Nam locus quidem iis etiam naturis, quæ sine animis sunt, suus est cuique proprius ; ut terra infimum teneat, hanc inundet aqua ; superior aëri, ignibus altissima ora reddatur. Bestiarum autem terrenæ sunt aliæ, partim aquatiles, aliæ quasi ancipites, in utraque sede viventes : sunt quædam etiam, quæ igne nasci putentur, appareantque in ardentibus fornacibus sæpe volitantes. Quæro igitur, vester Deus primùm ubi habitet : deinde quæ causa eum loco moveat ; si modò movetur aliquando : postremo, cùm hoc proprium sit animantium, ut aliquid appetant, quod sit naturæ accommodatum ; Deus quid appetat : ad quam denique rem motu mentis ac rationis utatur : postremò quo modo beatus sit, quo modo æternus. Quidquid 138 enim horum attigeris, ulcus est : ita malè instituta ratio exitum reperire non potest. Sic enim dicebas : speciem Dei percipi cogitatione, non sensu : nec esse in ea ullam soliditatem : neque eamdem ad numerum permanere, eamque esse ejus visionem, ut similitudine, et transitione cernatur, neque deficiat unquam ex infinitis corporibus similium accessio : ex eoque fieri, ut in hac intenta mens nostra, beatam illam naturam, et sempiternam putet.

XXXVIII. Hoc, per ipsos Deos, de quibus loquimur, quale tandem est? Nam si tantummodò ad cognitionem valent, nec ullam habent soliditatem, nec eminentiam; quid interest, utrùm de hippocentauro, an de Deo cogitemus? Omnem enim talem conformationem animi, ceteri philosophi motum inanem vocant: vos autem adventum in animos et introitum imaginum dicitis.
39 Ut igitur Tib. Gracchum cùm videor concionantem in Capitolio videre, de M. Octavio deferentem sitellam, tum eum motum animi dico esse inanem: tu autem et Gracchi, et Octavii imagines remanere, quæ, in Capitolium cùm pervenerint, tum ad animum meum referantur. Hoc idem fieri in Deo, cujus crebra facie pellantur animi; ex quo esse beati, atque æterni intelligantur. Fac imagines esse, quibus pulsentur animi. Species duntaxat objicitur quædam: num etiam cur ea beata sit? cur æterna? Quæ autem istæ imagines vestræ, aut unde? A Democrito omnino hæc licentia. Sed et ille reprehensus a multis est, nec vos exitum reperitis: totaque res vacillat, et claudicat.
40 Nam quid est, quod minùs probari possit, quàm omnium in me incidere imagines, Homeri, Archiloqui, Romuli, Numæ, Pythagoræ, Platonis, nec ex forma, quâ illi fuerunt? Quomodo ergo illi? et quorum imagines; Orpheum poëtam docet Aristoteles nunquam fuisse, et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cujusdam fuisse Cercopis.

At Orpheus, id est, imago ejus, ut vos vultis, in animum meum sæpe occurrit. Quid, quod ejusdem hominis in meum aliæ, aliæ in tuum? Quid, quòd earum rerum, quæ nunquam omnino fuerunt, neque esse potuerunt, ut Scyllæ, ut Chimeræ? Quid, quòd hominum, locorum, urbium earum, quas nunquam vidimus? Quid, quòd simul ac mihi collibitum est, præsto est imago? Quid, quòd etiam ad dormientem veniunt invocatæ? 141

XXXIX. Tota res, Vellei, nugatoria est. Vos autem non modò oculis imagines, sed etiam animis inculcatis. Tanta est impunitas garriendi. At quàm licenter? *Fluentium frequenter transitio fit visionum, ut e multis una videatur.* Puderet me dicere non intelligere, si vos ipsi intelligeretis, qui ista defenditis. Quo modo enim probas, continenter, imagines ferri? aut si continenter, quo modo æternæ? *Innumerabilitas*, inquis, *suppeditat atomorum.* Num eadem ergo ista facient, ut sint omnia sempiterna? Confugis ad æquilibritatem: sic enim ἰσονομίαν, si placet, appellemus: et ais, *quoniam sit natura mortalis, immortalem etiam esse oportere.* Isto modo, quoniam homines mortales sunt, sint aliqui immortales: et quoniam nascuntur in terra, nascantur et in aqua: et quia sunt quæ interimant, sint quæ conservent. Sint sanè: sed ea conservent, quæ sunt: Deos istos esse non sentio. Omnis tamen ista rerum effigies ex individuis quo modo 142

corporibus oritur ? Quæ etiam si essent, quæ nulla sunt, pellere se ipsa, et agitari inter se concursu fortasse possent : formare, figurare, 143 colorare, animare non possent. Nullo igitur modo immortalem Deum efficitis.

XL. Videamus nunc de beato. Sine virtute certè nullo modo : virtus autem actuosa, et Deus vester nihil agens : expers virtutis igitur : ita ne beatus quidem. Quæ ergo vita ? Suppeditatio inquis, bonorum, nullo malorum interventu. Quorum tandem bonorum ? voluptatum, credo : nempe ad corpus pertinentium. Nullam enim novistis, nisi profectam a corpore, et redeuntem ad corpus, animi voluptatem. Non arbitror te, Vellei, similem esse Epicureorum reliquorum, quos pudeat earum Epicuri vocum, quibus ille testatur, se ne intelligere quidem ullum bonum, quod sit sejunctum a delicatis et obscœnis voluptatibus ? quas quidem non erubescens, persequi- 144 tur omnes nominatim. Quem cibum igitur, aut quas potiones, aut quas vocum, aut florum varietates, aut quos tactus, quos odores adhibebis ad Deos, ut eos perfundas voluptatibus ? At poëtæ quidem nectar, ambrosiam, epulas comparant, et aut Juventatem, aut Ganymedem pocula ministrantem. Tu autem, Epicure, quid facies ? neque enim unde habeat ista Deus tuus, video : nec, quomodo utatur. Locupletior igitur hominum natura ad beatè vivendum est, quàm Deorum, quòd pluribus generibus fruitur voluptatum. At has leviores ducis

voluptates, quibus quasi titillatio (Epicuri enim hoc verbum est) sensibus adhibetur. Quousque ludis? Nam Phila etiam noster ferre non poterat, aspernari Epicureos, molles et delicatas voluptates. Summâ enim memoriâ pronuntiabat plurimas Epicuri sententias, his ipsis verbis, quibus erant scriptæ. Metrodori verò, qui est Epicuri collega sapientiæ, multa impudentiora recitabat. Accusat enim Timocratem, fratrem suum, Metrodorus, quòd dubitet omnia, quæ ad beatam vitam pertineant, ventre metiri: neque id semel dicit, sed sæpius. Annuere te video: nota enim tibi sunt. Proferrem libros, si negares. Neque nunc reprehendo, quòd ad voluptatem omnia referantur: alia est ea quæstio: sed doceo, Deos vestros esse voluptatis expertes: ita vestro judicio ne beatos quidem. 145

XLI. At dolore vacant. Satin'est id ad illam abundantem bonis vitam beatissimam? Cogitat, inquiunt, assiduè beatum esse se: habet enim nihil aliud, quod agitet in mente. Comprehende igitur animo, et propone ante oculos, Deum nihil aliud in omni æternitate, nisi, *Mihi pulchrè est*, et, *Ego beatus sum*, cogitantem. Nec tamen video, quomodo non vereatur iste Deus beatus, ne intereat, cùm sine ulla intermissione pulsetur, agiteturque incursione atomorum sempiternâ, cùmque ex ipso imagines semper affluant. Ita nec beatus est vester Deus, nec æternus. At etiam de sanctita- 146

te, de pietate adversùs Deos, libros scripsit Epicurus. At quo modo in his loquitur? ut Coruncanium, aut Scævolam, pontifices maximos, te audire dicas: non eum, qui sustulerit omnem funditus religionem: nec omnibus, ut Xerxes, sed rationibus, 147 Deorum immortalium templa et aras everterit. Quid est enim, cur Deos ab hominibus colendos dicas, cùm Dii non modò homines non colant, sed omninò nihil curent, nihil agant? At est eorum eximia quædam præstansque natura, ut ea debeat ipsa per se ad se colendam elicere sapientem. An quidquam eximium potest esse in ea natura, quæ sua voluptate lætans, nihil nec actura sit unquam, neque agat, neque egerit? Quæ porrò pietas ei debetur, à quo nihil acceperis? aut quid omnino, cujus nullum meritum sit, ei deberi potest? Est 148 enim pietas, justitia adversùm Deos: cum quibus quid potest nobis esse juris, cùm homini nulla cum Deo sit communitas? Sanctitas autem, est scientia colendorum Deorum: qui quamobrem colendi sunt, non intelligo, nullo nec accepto ab iis, nec sperato bono.

XLII. Quid est autem quòd Deos veneremur propter admirationem ejus naturæ, in qua egregium nihil videmus? Nam superstitione, quod gloriari soletis, facile est liberari, cùm sustuleris omnem vim Deorum. Nisi forte Diagoram, aut Theodorum, qui omnino Deos esse negabant, censes su-

perstitiosos esse potuisse. Ego ne Protagoram quidem : cui neutrum liquerit, nec esse Deos, nec non esse. Horum enim sententiæ omnium, nec modò superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis Deorum : sed etiam religionem, quæ Deorum cultu pio continetur. Quid ? ii, qui dixerunt, totam de 149 Diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus reipublicæ causâ, ut, quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt ? Quid ? Prodicus Chius, qui ea, quæ prodessent hominum vitæ, Deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit ? Quid ? qui aut fortes, aut claros, aut potentes viros tradunt post mortem ad Deos pervenisse, eosque esse ipsos, quos nos colere, precari, venerarique soleamus, nonne expertes sunt religionum omnium ? Quæ ratio maximè tractata ab Evhemero est, quem noster et interpretatus, et secutus est præter ceteros, 150 Ennius. Ab Evhemero autem et mortes, et sepulturæ demonstrantur Deorum. Utrùm igitur hic confirmasse religionem videtur, an penitus totam sustulisse ? Omitto Eleusinam sanctam illam et augustam,

Ubi initiantur gentes orarum ultimæ.

Prætereo Samothraciam, eaque, *quæ*

Lemni nocturno aditu occulta coluntur,
Silvestr.bus sepibus densa.

Quibus explicatis, ad rationemque revoca-

151 tis, rerum magis natura cognoscitur, quàm Deorum.

XLIII. Mihi quidem etiam Democritus, vir magnus in primis, cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit, nutare videtur in natura Deorum. Tum enim censet ima-
152 gines divinitate præditas inesse universitati rerum: tum principia, mentesque, quæ sunt in eodem universo, Deos esse dicit: tum animantes imagines, quæ vel prodesse nobis solent, vel nocere: tum ingentes quasdam imagines, tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus. Quæ quidem omnia sunt patriâ Democriti, quàm Democrito * digniora. Quis enim istas imagines comprehendere animo potest? quis admirari? quis aut cultu, aut religione dignas judicare? Epicurus verò ex animis hominum extraxit radicitùs religionem, cùm Diis immortalibus et opem, et gratiam sustulit.
153 Cùm enim optimam et præstantissimam naturam Dei dicit esse, negat idem esse in Deo gratiam; tollit id, quod maximè proprium est optimæ, præstantissimæque naturæ. Quid enim est melius, aut quid præstantius bonitate, et beneficentiâ? quâ cùm carere Deum vultis, neminem Deo nec Deum, nec hominem carum, neminem ab

---

* *Democrito digniora.* Democritus erat Abderites: is autem populus ob ingenii stuporem fuit insignis. Notum est illud Martialis epigramma, lib. X, 25.

Abderitanæ pectora gentis habes.

eo amari, neminem diligi vultis. Ita fit, ut non modò homines a Diis, sed ipsi Dii in- 154 ter se ab aliis negligantur.

XLIV. Quantò Stoici melius, qui à vobis reprehenduntur? Censent autem, sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos: nihil est enim virtute amabilius; quam qui adeptus erit, ubicumque erit gentium, à nobis diligetur. Vos autem quid mali datis, cùm in imbecillitate gratificationem et benevolentiam ponitis? Ut enim omittam vim, et 155 naturam Deorum; ne homines quidem censetis, nisi imbecilli essent, futuros beneficos et benignos fuisse. Nulla est caritas naturalis inter bonos? Carum ipsum verbum est amoris; ex quo amicitiæ nomen est ductum, quam si ad fructum nostrum referemus, non ad illius commoda, quem diligimus; non erit ista amicitia, sed mercatura quædam utilitatum suarum. Prata, et arva, et pecudum greges diliguntur isto modo, quòd fructus ex iis capiuntur: hominum caritas, et amicitia, gratuita est. Quantò igitur 156 magis Deorum? qui nullâ re egentes, et inter se diligunt, et hominibus consulunt. Quod ni ita sit, quid veneramur, quid precamur Deos? cur sacris pontifices, cur auspiciis augures præsunt? quid optamus à Diis immortalibus? quid vovemus? At etiam liber est Epicuri, de sanctitate. Ludimur ab homine non tam faceto, quàm ad scribendi licentiam libero. Quæ enim potest esse sanctitas, si Dii humana non curant?

quæ tamen animans natura, nihil curans? Verius est igitur nimirum illud, quod familiaris omnium nostrûm Posidonius disseruit in libro quinto de Natura Deorum, nullos esse Deos, Epicuro videri; quæque is de Diis immortalibus dixerit, invidiæ detestandæ gratiâ dixisse. Neque enim tam desipiens fuisset, ut homunculi similem Deum fingeret, lineamentis duntaxat extremis, non habitu solido; membris hominis præditum omnibus, usu membrorum ne omnino quidem; exilem quemdam, atque perlucidum, nihil cuiquam tribuentem, nihil gratificantem, omnino nihil curantem, nihil agentem. Quæ natura primùm nulla esse potest: idque videns Epicurus, re tollit, 157 oratione relinquit Deos. Deinde, si maximè talis est Deus, ut nullâ gratiâ, nullâ hominum caritate teneatur; valeat *. Quid enim dicam, propitius sit? Esse enim propitius potest nemini, quoniam, ut dicitis, omnis in imbecillitate est et gratia, et caritas.

---

* *Valeat.* Id est, *abeat et recedat*, *quandoquidem prodesse nulli potest*, ut ait Lactantius, hunc locum laudans, *de Ira Dei*, cap. 3. Terentius, Andr. Act. IV. Sc. II, 13. *Valeant*, *qui inter nos dissidium volunt*: ubi *renunciationis et imprecationis* esse verbum notat Donatus. Vide et Act. V. Sc. III, 18; necnon Servium ad Æneid. V. 80. XI, 97.



AVERTISSEMENT,

en 1765.

Je viens de m'occuper, par respect et par reconnoissance pour le Public, à revoir ceux de mes Ouvrages qu'il paroît redemander, et dont il se fait de nouvelles éditions, les dernières, vrai-semblablement, qui se feront sous mes yeux. Je me suis réformé, non toutes les fois que je l'aurois voulu, mais quand je l'ai pu. Voici cependant mes Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs, *telles, mot pour mot, que je les avois données pour la première fois, il y a quarante-quatre ans bien comptés. Elles ont été depuis traduites en Latin par un Savant du premier ordre, et son excellente version a été imprimée dans le Cicéron de M. le Dauphin.*

Puis-je donc aujourd'hui me permettre d'y introduire des changemens, qui détruiroient la conformité de la version avec l'original?

Autre raison, qui me défend d'y toucher. Elles ont été vivement attaquées par M. le Marquis d'Argens (1). Or il est nécessaire que je les représente sans aucune variation, afin que les gens du métier puissent juger entre lui & moi. Si je ne lui ai point répondu, ce n'est pas que j'aye cru la chose impossible, ni même difficile : car les arsénaux où se trouvent les armes qu'il emploie contre moi, sont ouverts à quiconque sait lire: & ces armes qui sont des passages grecs & latins, sont de telle nature que nous pourions nous battre un siécle entier, avant que l'un des deux fût forcé de s'avouer vaincu.

---

(1) Dans sa *Philosophie du bon sens.*

Mais le Parlement de Paris (2) *s'étant assez expliqué sur le livre de mon Censeur, je me reprocherois comme une espèce de cruauté, d'avoir la foiblesse d'y revenir. Je prie seulement M. le Marquis d'Argens d'être persuadé que je tiens à honneur qu'il m'ait critiqué.*

Rien ne lui avoit si fort déplu que ma hardiesse à contredire quelquefois M. Bayle, qui a été, dit-il, le plus grand et le plus vaste génie de l'univers. *Pour moi, je n'ai jamais vu dans M. Bayle, qu'un homme de beaucoup d'esprit, qui, sans avoir cherché à se rendre profond dans aucune science en particulier, les a presque toutes effleurées : dont le style, quoique bien éloigné d'être toujours pur et correct, ne laisse pas d'être séduisant: qui manie avec plus d'adresse que*

---

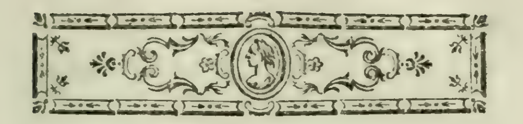
(2) Arrêt du 23 Janvier 1759.

de bonne ſoi, les armes redoutables de la Dialectique : qui va pour l'ordinaire à l'amusement, plus qu'à l'utilité de ſon Lecteur : & dont enfin, pour tout dire, ce prodigieux amas de citations et de raisonnemens, intitulé Dictionnaire, *n'est nullement propre à former un Savant, qui ait des principes suivis, et moins encore un Citoyen, sur qui la Religion ait un reste d'empire. Peut-être qu'étant depuis ſi long-temps imbu des maximes de Cicéron, je donne un peu trop d'étendue à celle-ci :* ***FACESSANT*** (3) ***OMNES, QUI DOCERE NIHIL POSSUNT, QUO MELIUS, SAPIENTIUSQUE VIVAMUS.***

---

(3) Fragment de l'*Hortensius.*





REMARQUES
SUR
LA THÉOLOGIE
DES
PHILOSOPHES GRECS,

Rapportée dans le premier Livre de Cicéron sur la nature des Dieux.

Je n'entreprends d'expliquer la Théologie des anciens Philosophes, que par rapport aux *Entretiens de Cicéron sur la nature des Dieux*, dont je donne la traduction au Public. Ainsi, non seulement je me borne aux idées qu'ils ont eues de la Divinité ; mais je ne m'engage qu'à éclaircir ce que Cicéron leur fait dire sur ce sujet.

Pour savoir parfaitement leurs systêmes, il faudroit avoir leurs propres ouvrages. Mais de tout ce qu'ils ont pu écrire là-dessus, il n'est venu jus-

qu'à nous que le Timée de Platon ; où l'on ne développe qu'un sentiment particulier. Le peu qui se trouve ailleurs, ne doit être compté que pour des fragmens, qu'on peut même soupçonner d'être tronqués, ou falsifiés ; et des fragmens ne sauroient nous répresenter au vrai la totalité d'un systême, qui suppose beaucoup de principes.

Une autre difficulté, plus grande qu'on ne croit peut-être, c'est que les termes philosophiques n'ont pas toujours conservé précisément le même sens, lorsqu'ils ont passé dans une autre langue, ou dans un autre siècle. Il est arrivé de-là que les Modernes, pour la plupart, n'ont fait que répandre de nouvelles ténèbres parmi celles de la vieille Philosophie. J'appelle *modernes* à l'égard des Philosophes Grecs, des Auteurs réputés anciens par rapport à nous.

Que si l'on y ajoûte un tas de Commentateurs et d'Interpretes, qui ont vêcu depuis la renaissance des Lettres en Italie : ce sera bien moins un secours qu'un obstacle, soit pour expli-

quer ce qu'il y a d'obscur, soit pour démêler ce qu'il y a de vrai. Ou c'étoient des humanistes, qui n'approfondissoient rien, et dont le travail n'alloit qu'à compiler des passages : ou c'étoient des Scolastiques, qui s'appliquoient plus à établir leurs propres opinions, qu'à entendre celles des autres; et qui connoissoient mieux la Métaphysique des Arabes, que la Physique et la Théologie des Grecs.

Je n'ai donc pas tort de m'attacher scrupuleusement à Cicéron. Mais ce qu'il y a de fâcheux, c'est que Ciceron, à qui l'on reproche d'être trop diffus ailleurs, s'est piqué ici d'une précision si grande, qu'elle laisse à nos conjectures une partie de ce qu'il auroit dû nous dire, s'il avoit prévu que ses lecteurs, dix-huit siècles après lui, ne seroient pas remplis des idées, qui étoient communes de son temps.

Je traiterai séparément de tous les Philosophes, qui ont les premiers avancé, ou débrouillé quelque systême Théologique. La méthode que je suivrai, est de commencer toujours par citer les endroits de Cicéron, à quoi

mes éclaircissements doivent se rapter. Car mon dessein, encore une fois, n'est pas d'examiner ce que les anciens Philosophes ont pensé véritablement, ni ce que d'autres écrivains leur font dire : mais je me propose seulement d'expliquer ce qui nous en a été dit par Cicéron, et de me renfermer ainsi dans les bornes de la modestie, qui convient à un Traducteur.

THALÈS.

Thalès de Milet, le premier qui ait examiné ces questions, a dit que l'Eau est le principe de toutes choses ; et que Dieu est cette Intelligence, par qui tout est formé de l'eau. Pourquoi joindre l'un à l'autre, supposé que les Dieux puissent être sans intelligence, ou qu'une intelligence puisse subsister elle-même sans corps ?

Quand on dit que Thalès fut le premier qui examina ces sortes de matieres, on veut seulement dire qu'il fut le premier des Grecs, qui s'y appliqua en Physicien. Avant lui, déja les

Poëtes avoient conté à leur manière l'origine du monde. Aristote (1) prétend même, que l'opinion de Thalès pouvoit avoir été celle des premiers Théologiens, c'est-à-dire, des plus anciens Poëtes; et l'on cite là-dessus un endroit (2) d'Homère, qui paroît y avoir beaucoup de rapport.

Quoi qu'il en soit, l'opinion de Thalès, ainsi que Cicéron l'a expliquée, renferme deux propositions. L'une, *Que l'eau est le principe de toutes choses*. L'autre, *Que Dieu est cette intelligence, par qui tout est formé de l'eau ?*

Pour la première, tous les Auteurs la rapportent dans les mêmes termes; et Plutarque insinue (3) qu'Homère et Thalès avoient pris cette opinion des Egyptiens. En effet, comme les Egyptiens voyoient que c'est le Nil qui cause la fertilité de leurs terres, ils pouvoient s'imaginer très-aisément et très-naturellement, que l'eau est le

(1) *Lib. 1. Metaphys. cap. 3.*
(2) De l'Iliade, liv. XIV, vers 246.
(3) *De Iside et Osiride.*

principe de toutes choses. Je suis fort trompé, si cette raison n'est préférée aux trois autres, que Plutarque (4) a copiées d'Aristote.

Pour la seconde proposition, *Que Dieu est cette intelligence, par qui tout est formé de l'eau*, tous les autres ne disent pas, du moins en termes formels, que Thalès l'ait enseignée.

Un Critique (5) voudroit inférer

---

(4) Plutarque, *De plac. Philos. lib. I, cap.* 3, où il ne fait que copier Aristote, *Metaphys. lib.* 1, *cap.* 3, dit que Thalès fondoit son opinion sur ces trois raisons. C'est, dit-il, que « premièrement la se-» mence est le principe de tous les ani-» maux, laquelle semence est humide, ainsi » est-il vrai-semblable que toutes autres » choses aussi ont leur principe d'humidité. » Secondement, que toutes sortes de plantes » sont nourries d'humeur, et fructifient par « humeur, et quand elles en ont faute, elles » se dessèchent. Troisièmement, que le feu » du Soleil même et des astres se nourrit » et entretient des vapeurs procédantes des » eaux, et par conséquent aussi tout le » monde. » *Traduct. d'Amyot.*

(5) Bayle, dans son Dictionnaire, à l'article *Thalès*, Remarque C; et à l'article *Anaxagoras*, remarque D.

de-là, que Cicéron, lorsqu'il a dit que Thalès fit présider un principe intelligent à la formation de l'Univers, s'étoit trompé. Ou que si telle avoit été l'opinion de Thalès, Cicéron étoit par conséquent tombé dans une contradiction visible; puisque, fort peu de lignes après, il dit qu'Anaxagore fut le premier des Philosophes, qui donna l'arrangement de la matière à une intelligence.

Voyons donc premièrement, si l'on doit soupçonner Cicéron de se tromper, lorsqu'il dit que Thalès reconnoissoit un principe intelligent. Je pourrois répondre d'abord, que son autorité devroit elle seule tenir contre le silence des autres écrivains. Quand nous avons un bon argument positif sur un fait semblable, on n'est plus reçu à employer le négatif. Mais une autre réponse, à laquelle je n'en vois point, c'est qu'il est faux que tous les autres écrivains se taisent là-dessus.

Aristote (6) nous dit, que les Philosophes tenoient qu'il y a une intelli-

(6) *De Anima, lib. I, cap. 5.*

gence répandue dans tout l'Univers ; et que c'étoit peut-être ce qui avoit persuadé à Thalès, que tout étoit plein de Dieux. Plutarque (7) nous dit, que Dieu est l'*ame* du monde, suivant Thalès. On voit dans l'Historien des Philosophes, que Thalès croyoit (8) le monde *animé* : qu'il disoit que Dieu est ce qu'il y a de plus ancien, parce qu'il est improduit ; et que le monde est ce qu'il y a de plus beau, parce que c'est l'*ouvrage de Dieu.*

Toutes ces autorités qui n'étoient pas inconnues à M. Bayle, puisqu'il les rapporte lui-même, confirment parfaitement celle de Cicéron, si l'on veut les prendre dans leur sens naturel. Et pourquoi leur donner un sens forcé, à moins qu'on ne se fasse un plaisir secret d'augmenter le nombre des Matérialistes ? Par ce mot nous entendons des Philosophes, qui donnent la formation de l'Univers à la matière toute pure, sans le concours d'une cause intelligente.

---

(7) *De plac. Philos. lib. I, cap. 7.*

(8) Τὸν κοσμὸν ἐμψυχὸν. *Laërt. I, 27 et 35.*

Mais

Mais, ajoûte M. Bayle, s'il étoit vrai que Thalès eût reconnu le concours d'une intelligence dans la formation de l'Univers, il s'ensuivroit que Cicéron s'est contredit visiblement, puisque, fort peu de lignes après, il dit qu'Anaxagore fut le premier des Philosophes, qui attribua le mouvement et l'arrangement de l'Univers à un esprit infini.

Point du tout; il n'y a pas ombre de contradiction. Thalès, selon les passages que je viens de citer, vouloit parler d'une intelligence, qui ne faisant qu'un avec la matière, dirigeoit ses opérations; comme on diroit que l'ame, qui jointe au corps ne fait qu'un même homme, dirige les actions de l'homme. Mais Anaxagore l'entendoit d'une intelligence absolument distincte et séparée de la matière, comme on le verra ci-dessous. Ainsi, celui-là trouvoit dans un même Tout la cause matérielle, et la cause efficiente, au lieu que celui-ci les divisoit réellement. Ce sont deux opinions toutes différentes, dont la première ayant été d'abord enseignée par Thalès, et la se-

conde par Anaxagore, Cicéron a eu raison de les reconnoître pour auteurs, celui-ci d'un systéme, celui-là d'un autre.

Il ne reste plus qu'à développer la dernière (9) phrase de Cicéron, qui contient la réfutation de Thalès. Elle paroît un peu tronquée. On devine cependant la pensée de Velléius. Il prétend, que Thalés a tort de joindre ensemble la Matiére et l'Intelligence, si elles n'ont pas une liaison nécessaire. Or, dit-il, elles n'ont pas une liaison nécessaire : supposé premièrement, que les Dieux, c'est-à-dire, les principes, ou la matière de tout ce qui existe, puissent être sans intelligence, comme Epicure l'a cru des atômes, *si Dii possunt esse sine sensu et mente :* supposé en second lieu, que l'intelligence puisse subsister elle-méme sans corps, comme Anaxagore le croyoit, *si ipsa mens constare potest vacans corpore.*

---

(9) *Si Dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquæ adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore* ? De nat. Deor. I, 10.

Remarquons que Velléius raisonne hypothétiquement : ainsi, quoiqu'il ne crût pas qu'une intelligence pût être sans corps, il lui étoit permis d'en faire une objection.

ANAXIMANDRE.

Anaximandre croit que les Dieux reçoivent l'être, qu'ils naissent et meurent de loin à loin, et que ce sont des mondes innombrables. Mais peut-on admettre un Dieu, qui ne soit pas éternel ?

Plutarque nous facilite l'intelligence de cette opinion, en nous apprenant (1) que les Dieux d'Anaximandre, c'étoient les Astres.

1°. Si ce Philosophe n'attribue pas l'innascibilité à ses Dieux, c'est qu'il ne regardoit, et ne pouvoit regarder les Astres, que comme des ouvrages de la Nature.

2°. S'il croit que ses Dieux *naissent et meurent de loin à loin*, c'est que

---

(1) *De plac. Philos. lib. I, cap. 7.*

l'Astronomie encore imparfaite découvroit alors de nouveaux Astres, non pas souvent, mais de loin à loin; et que peut-être aussi en perdoit-elle de vue quelques autres, qui avoient été découverts anciennement.

3°. S'il dit enfin, *que ce sont des mondes, et des mondes innombrables*, il parle comme la plupart des autres Philosophes, qui ont cru que tous les Astres étoient autant de mondes peuplés d'animaux.

Velléius (2) ne touche ici que la Théologie d'Anaximandre. Mais la Physique des Anciens étant inséparable de leur Théologie, rapportons en peu de mots celle de ce Grec. *Il ne se laissa pas persuader par Thalès, quoique son compatriote, et fort lié avec lui, que l'eau fût le principe des choses. Il enseigna que c'étoit l'infinité de la nature.* C'est ainsi que Cicéron (3)

---

(2) Quoique ce soit Cicéron, je dis cependant Velléius, et ici, et ailleurs, pour faire souvenir que c'est un Epicurien, à qui Cicéron fait tenir ce discours.

(3) *Thales ... ex aqua dixit constare omnia. At hoc Anaximandro populari et sodali suo*

en a parlé dans ses questions Académiques.

Plutarque va plus loin. Il nous dit (4) que cet infini d'Anaximandre n'étoit autre chose que la matière : et à ce sujet il lui objecte premièrement, d'avoir parlé en général d'une matière infinie, sans dire précisément si c'est l'air, ou l'eau, ou la terre, ou quelque autre corps : en second lieu, de n'avoir pas reconnu, outre la matière, une cause efficiente.

Mais qui ne voit que la première de ces objections est frivole ? Car, soit qu'on reconnoisse pour unique principe une matière infinie, à laquelle on ne donne point encore de nom ;

---

non persuasit : is enim infinitatem naturæ dixit esse, e qua omnia gignerentur. Quæst. Acad. II, 37.

(4) *De plac. Philos. libro I, capite 3.* Aristote dit aussi, *Nat. ausc. libro III, cap.* 4, qu'Anaximandre ne croyoit point d'âme dans l'infinité de la nature, c'est-à-dire, dans la matière qu'il croyoit infinie. D'où il s'ensuivroit que ce Philosophe regardoit l'intelligence dans les êtres pensans, comme le résultat de la matière agitée et combinée d'une certaine façon.

soit qu'on dise avec Thalès, que c'est l'eau, ou avec un autre, que c'est l'air ; c'est toujours le même système d'une substance unique, qui est tout à la fois, et la cause matérielle, et la cause efficiente de toutes choses. La matière considérée, avant que d'être un des quatre élémens, n'en sera pas moins propre à former quelque corps que ce soit, dès-là qu'on lui supposera la vertu intrinsèque de se modifier.

Aussi, dit-on, (5) que le Protée des Poètes est un symbole, une image de cette matière éternelle, qui, comme Protée, se présente à nos yeux sous mille formes différentes, quoiqu'elle soit toujours une même et unique substance. Mais ce système est lui-même un Protée, qui devient entre les mains des Philosophes tout ce qu'ils veulent : eau pour Thalès, air pour Anaximène, feu pour Héraclite, les quatre élémens pour Empédocle, simple corps pour les uns, corps et âme pour les autres. L'éternité de la matière étoit la pre-

---

(5) Homère l'a dit le premier, au rapport de Sextus Empiricus, page 309.

mière base de tous les raisonnemens. Et c'est-là, s'il faut ainsi dire, la clef qui nous ouvre leur Théologie. Car ils ne songeoient à chercher un principe actif, qu'après avoir faussement supposé l'existence nécessaire du principe matériel.

ANAXIMÈNE.

Anaximène prétend que l'air est Dieu, qu'il est produit, qu'il est immense et infini, qu'il est toujours en mouvement. Mais l'air n'ayant point de forme, comment pouroit-il être Dieu, puisque Dieu en doit avoir une, et même une très-belle ? Outre cela, dire qu'il a été produit, n'est-ce pas dire qu'il est périssable ?

On voit du premier coup d'euil, que l'opinion d'Anaximène, quant au fonds, ne diffère en rien des précédentes. Il retint d'Anaximandre son maître, l'idée d'une substance unique et infiniment étendue : mais en même temps, pour donner à son opinion une apparence de nouveauté, et à cette substance un nom particulier, il dit que

c'étoit l'air, comme Thalès avoit dit que c'étoit l'eau.

Remarquant que l'air est toujours en mouvement, qu'il occupe des espaces immenses, qu'il s'insinue partout, dans l'eau, dans la terre, dans le feu; que nous ne vivons qu'en le respirant, et que même les mots d'*air* et d'*esprit*, passoient (1) alors pour synonimes : de-là ce Philosophe ne manquoit pas de conclure que les attributs divins, l'immensité, l'infinité, le mouvement perpétuel, convenoient à l'air beaucoup mieux qu'à l'eau de Thalès.

Mais comment a-t-il pu dire que l'air étant Dieu, ne laisse pas d'être produit? A peu près dans le même sens qu'Anaximandre le disoit des astres; et parce qu'il vouloit que l'air fût la première émanation de la substance éternelle. Je m'explique.

Tous les anciens croyoient l'éternité de la matière. Mais la plupart (2) ne la considéroient avant la for-

---

(1) Plut. *de plac. Philos. lib. I, cap.* 3.

(2) Je dis avec restriction *la plupart*, à

mation du monde, que comme une masse informe et sans ordre, *rudis*, (3) *indigestaque moles*. C'est ce qu'ils appeloient *cahos*. Les uns lui croyoient un mouvement naturel et spontané, par lequel, à force de se mouvoir, elle attrapa enfin un arrangement, qui peu à peu devint ce que nous voyons. D'autres, ne lui croyant pas cette faculté motrice, lui associoient une intelligence, qui lui imprima du mouvement, et la mit en ordre. Voilà, si je ne me trompe, les deux principales sources, d'où la Physique des Anciens découloit, sans qu'il soit nécessaire ici de marquer en combien de ruisseaux elles furent partagées.

Anaximène donc, raisonnant sur le second état de la matière, quand elle passa du cahos à une forme réglée, crut que d'abord elle devint air : que par conséquent l'air, qui comprenoit alors tout ce qu'il y avoit de matière, étoit infini ; et que l'air modifié

---

cause d'Aristote, qui tenoir l'éternité du monde, aussi-bien que de la matière.

(3) *Ovid. Metam. lib. I, v. 8.*

produisit la terre, l'eau, et le feu, d'où se formèrent tous les êtres particuliers. Telle fut, si j'ose ainsi dire, la généalogie de son hypothèse. Par où l'on voit comment il a pu dire que l'air étoit produit, et cependant le croire infini, et l'appeler Dieu, préférablement aux trois autres élémens, qu'il croyoit limités et finis : l'air étant la résolution totale, et immédiate de la substance improduite, au lieu que les trois autres élémens n'étoient que des modifications de l'air.

Je fonde cette explication sur un passage (4) des questions Académiques, et je l'oppose à celle d'un savant, contre qui je dois ici me sentir un zèle de Traducteur. Car il ose (5) avancer qu'*il n'y a nulle apparence, que Cicéron ait bien rapporté le sentiment* d'Anaximène ; et cela sur des

(4) *Pòst ejus* (Anaximandri) *auditor Anaximenes, infinitum aëra, sed ea, quæ ex eo orirentur, definita ; gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia.* Acad. II, sive Lucullus, cap. 37.

(5) Bayle, dans l'art. *Jupiter*, rem. G.

paroles de S. Augustin, tirées de la Cité de Dieu.

Je lui réponds, sans examiner le fond de sa pensée, qu'en pareille matière l'autorité de S. Augustin, peut-être, n'est pas suffisante pour accuser Cicéron de s'être trompé. Que d'ailleurs, s'il faut consulter S. Augustin là-dessus, ce n'est pas dans sa Cité de Dieu, où il ne touche qu'en deux mots le dogme d'Anaximène; mais dans sa (6) lettre à Dioscore, où il parle de ce dogme bien au long, et par rapport à ce même passage de Cicéron. Or il ne dit rien là, qui fasse soupçonner Cicéron d'avoir mal rapporté le sentiment de ce Philosophe. On peut bien juger pourtant, que s'il l'avoit cru, il n'auroit pas demandé mieux que de le dire nettement dans cette lettre. J'en appelle à quiconque l'aura parcourue.

(6) C'est la 118, dans l'édition des Bénédictins, et la 56, dans les autres éditions.

ANAXAGORE.

Anaxagore, élève d'Anaximène, fut l'auteur de cette opinion, que le systême et l'arrangement de l'Univers se doivent à la puissance et à la sagesse d'un Esprit infini. C'étoit ne pas comprendre que l'infini ne peut avoir de mouvement joint au sentiment : ou que s'il avoit du sentiment, toutes les parties de la nature en seroient frappées, et auroient le même sentiment tout à la fois. D'ailleurs, si l'on a prétendu que cet Esprit fût une sorte d'animal, il lui faut donc un principe intérieur, qui fonde sa dénomination d'animal. Et qu'y a-t-il de plus intérieur que l'esprit ? Il reste donc à le revêtir d'un corps. Et c'est ce que ce Philosophe ne vouloit point. Or il me paroît que notre intelligence ne va pas jusqu'à pouvoir se former quelque notion d'un simple et pur esprit, auquel vous ne joignez rien qui le rende capable de sentiment.

Anaxagore n'est venu qu'un siècle après Thalès. Déja les notions se débrouillent ; on sent la nécessité d'une

cause efficiente, qui soit distinguée substanciellement de la matérielle; s'élevant au-dessus de la matière toute pure, on a l'idée de la spiritualité; on reconnoît un esprit infini, dont la puissance agit sur les corps, et dont la sagesse leur donne un ordre convenable. Mais avant que de faire d'autres réflexions là-dessus, expliquons le texte de Cicéron par une courte analyse, qui ne laissera rien d'obscur.

Voici donc la proposition d'Anaxagore : *L'arrangement et le mouvement de l'Univers se doivent à la puissance et à la sagesse d'un Esprit infini.* Velleïus la réfute; comment? Par trois raisons qui lui sont personnelles, je veux dire, qui ne sont fondées que sur des principes d'Epicure.

I. Sans mouvement, point de sentiment; et sans vide point de mouvement. Or c'est bannir le vide que de supposer une substance infinie, puisqu'il faut que l'étendue de l'espace réponde à l'étendue de la substance. Velléïus parle d'une substance matérielle, car il n'en vouloit point d'autre.

II. S'il y avoit une substance infi-

nie, qui eût du sentiment, il faudroit que ce sentiment fût le même par-tout. Qu'elle sente du froid ou du chaud, il n'y aura rien dans l'Univers qui ne sente en même temps qu'elle, du froid ou du chaud. Or cela est contre l'expérience.

III. Pour avoir tout ce qui constitue l'animal, il lui faut une âme et un corps. Un corps? Anaxagore ne lui en donne point. Une âme? Et quelle âme donner à un esprit? Donc, n'ayant ni âme ni corps, elle n'a point ce qui fait l'essence de l'animal, et n'est par conséquent qu'une substance imaginaire.

Mais Anaxagore mérite une réfutation plus solide, que celle d'un Epicurien. La coéternité de deux principes indépendans l'un de l'autre quant à leur existence, est l'écœuil où il échoue avec tous les anciens Philosophes. C'est beaucoup, par rapport à l'aveuglement de son temps, et de son pays, qu'il ait été le premier dont la raison soit allée jusqu'à reconnoître un Esprit (1) distinct réellement de la

(1) C'est ce qui fit surnommer Anaxa-

matière. Mais son hypothèse ne laisse pas de pécher dans un point essenciel. Car le titre de Créateur appartient (2) essenciellement à Dieu ; et ce n'est point assez de croire qu'il a formé l'Univers, sans ajoûter qu'il a créé la matière, dont il a formé l'Univers. Lui associer un principe coéternel, qui existe indépendamment de lui ; c'est supposer un être qui existe aussi nécessairement que lui ; c'est par conséquent détruire son unité ; c'est lui disputer son droit absolu sur les créatures, puisqu'on nie la création proprement dite, qui est le principal effet de sa puissance.

Anaxagore enseignoit, 1°. Qu'avant la formation de l'Univers il y avoit pêle-mêle, dans une matière infinie, une infinité de parties semblables, c'est-à-dire, de parties terrestres, de parties aériennes, de parties qui étoient du sang, des os, etc. 2°. Que ces par-

---

gore, Νȣς, *l'Esprit*, selon Diogène Laërce, livre II, *Segm. 6.*

(2) A moins qu'on ne fasse abstraction de la matière, ou possible, ou existante.

ties étoient toutes en repos, et ne faisoient, ainsi mélangées, qu'un cahos informe. 3o. Qu'un Esprit infini, puissant, sage, les mit en mouvement, et joignant ensemble les corpuscules de même espèce, forma les êtres particuliers, qui composent l'Univers.

On peut consulter là-dessus une lettre fort longue de Saint Augustin, que j'ai citée dans l'article précédent. J'avertis seulement ceux qui se contenteront de la lire traduite par M. Du Bois, qu'il a laissé deux fois échapper une faute essencielle, où Giry, dont il avoit la traduction devant les yeux, n'étoit point tombé. Elle consiste en ce qu'il fait dire à S. Augustin, qu'Anaxagore *ne concevoit rien que de corporel.* Or non-seulement S. Augustin ne le dit pas, et n'a pas dû le dire, mais la suite de son discours montre assez qu'il suppose le contraire.

Dans la même lettre, pour le marquer en passant, ce même Traducteur fait encore dire à Saint Augustin : *J'admire que Démocrite n'ait pas relevé Epicure sur cela*, etc. Saint Augustin n'étoit pas capable d'un tel anachro-

nisme. Comment M. Du Bois admire-t-il que Démocrité n'ait pas relevé Epicure sur quelque faute, puisque Démocrite est mort plus de cinquante ans avant la naissance d'Epicure ? J'ai honte de l'avouer, cela prouve combien il faut peu compter sur les Traducteurs.

PYTHAGORE.

Pythagore croit que Dieu est une âme répandue dans tous les êtres de la nature, et dont les âmes humaines sont tirées. Si cela étoit, Dieu seroit déchiré, et mis en pièces, quand ces âmes s'en détachent. Il souffriroit, et un Dieu n'est point capable de souffrir : il souffriroit, dis-je, dans une partie de lui-même, quand elles souffrent, comme il leur arrive à la plupart. Pourquoi, d'ailleurs, l'esprit de l'homme ignoreroit-il quelque chose, s'il étoit Dieu ? Enfin, si ce Dieu n'étoit absolument qu'une âme, de quelle manière s'uniroit-il au monde ?

Pythagore étoit de cinquante ans, pour le moins, plus ancien qu'Ana-

gore. S'il est donc vrai qu'Anaxagore soit le premier des Philosophes, qui ait eu l'idée d'un esprit pur et distinct substanciellement de la matière : il s'ensuit de-là que Pythagore ne connoissoit point de spiritualité proprement dite ; et que par cette âme qu'il mettoit dans tous les êtres de l'Univers, il n'entendoit que ce qu'il y a de plus subtil, et de plus épuré dans la matière.

Une objection à me faire, c'est que le Timée de Platon, où les sentimens de Pythagore sont expliqués, contient l'idée d'une substance toute spirituelle.

A cela je réponds, que Platon n'étant venu que long-temps après, il peut avoir rectifié, à cet égard, l'opinion de Pythagore, sur les avis de Socrate, qui avoit eu (1) pour maître un disciple d'Anaxagore. Car quoique Socrate, à ce qu'il dit (2) lui-même, n'ait point goûté le systême d'Anaxagore, il fait bien voir que cela regarde sa Physique seulement, puis-

(1) *Archelaum Anaxagoræ discipulum audierat.* Tuscul. V. cap. 4.

(2) Dans le Phédon.

qu'ayant jeté les yeux sur un de ses livres, qui commençoit ainsi : *Tous les corps étoient confondus, mais un Esprit les sépara, et les arrangea*, il dit que ce début lui plut beaucoup.

Je ne veux pas cependant donner pour un fait incontestable, que Pythagore n'ait voulu parler que d'une âme matérielle. De très-savans hommes ont prétendu le contraire. Remettons-en la décision à ceux qui trouveront les écrits originaux de ce Philosophe, et contentons-nous d'éclaircir son dogme, sans toucher à cette particularité.

Virgile l'a décrit admirablement dans le IV livre des Géorgiques.

Esse apibus partem divinæ mentis et haustus
Æthereos dixêre : Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cælumque profundum ;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.

La même chose est répétée dans le sixième livre de l'Enéide, mais d'une manière qui fait sentir que, si quelques

animaux paroissent moins spirituels que d'autres, cela est fondé sur la différence des corps, et non sur celle des âmes.

Quantùm (3) non noxia corpora tardant ;
Terrenique hebetant artus, moribundaque membra.

Ovide s'explique bien plus au long dans le quinzième livre des Métamorphoses, où, à la faveur d'un anacronisme fondé (4) sur la croyance du peuple Romain, il feint que Pythagore débite ses maximes au Roi Numa. Tout change de forme, lui dit-il, mais rien ne s'anéantit : d'un corps l'âme passe dans un autre ; elle passe des hommes dans les bêtes, et des bêtes dans les hommes ; elle ne périt jamais.

Omnia mutantur, nihil interit : errat, et illinc
Hùc venit, hinc illùc, et quoslibet occupat artus
Spiritus ; èque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster : neque tempore deperit ullo.

(3) Voyez ici le Commentaire de Servius, qui appuie mon interprétation.

(4) Voyez la IVe Tusculane, chap. 1.

Pythagore apporte la comparaison suivante. Comme la cire, sur laquelle on imprime successivement diverses figures, est toujours la même cire, quoiqu'elle change à l'extérieur : ainsi l'âme ne s'altère jamais, ni ne change réellement, quoiqu'elle passe dans une infinité de corps divers.

Utque novis fragilis mutatur cera figuris,
Nec manet, ut fuerat, nec formas servat easdem;
Sed tamen ipsa eadem est : animam sic semper eamdem
Esse, sed in varias doceo migrare, figuras.

Toute la matière, ajoûte-t-il, n'est qu'une même substance, qui se métamorphose en tous lieux, et à tous momens. Ainsi ce qu'on appelle naître, c'est recevoir une forme autre que celle qu'on avoit ; et ce qu'on appelle mourir, c'est cesser d'avoir cette forme pour en prendre une nouvelle.

Nascique (5) vocatur

(5) Ovide, *Metamorph. XV.* Les vers grecs d'Empédocle, rapportés dans Plutarque *contra Colorem*, disent essenciellement la même chose que ceux d'Ovide.

Incipere esse aliud, quàm quod fuit antè; morique,
Desinere illud idem. Cùm sint hùc forsitan illa,
Hæc translata illùc; summâ tamen omnia constant.

Une impiété, qui suit nécessairement de cette hypothèse, mais que Velléius n'avoit garde d'attaquer, parce qu'il la regardoit comme un des principaux avantages qui se trouvât dans la secte d'Epicure : c'est qu'il ne faut, ni craindre la mort, ni croire l'enfer.

Corpora sive rogus flammâ, seu tabe vetustas
Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis.
Morte carent animæ; semperque, priore relictâ
Sede, novis habitant domibus, vivuntque receptæ

Pythagore concluoit aussi, et c'étoit un des points capitaux de sa Morale, que l'homme commettoit un grand crime, quand il tuoit, ou qu'il mangeoit des animaux; parce que tous les animaux, de quelque espèce qu'ils soient, étant animés de la même âme, il y avoit une horrible cruauté à égorger un autre soi-même.

Heu quantum scelus est in viscera viscera condi,
Congestoque avidum pinguescere corpore corpus,
Alteriusque animantem animantis vivere leto!

Qu'auroit-il répondu à un homme, qui lui auroit demandé conformément à ses principes : Quel mal fais-je à un poulet en le tuant ? Je ne fais que lui faire changer de forme, et il risque bien plus de gagner que de perdre à ce troc. Peut-être que son âme, tout en sortant de chez lui, ira animer quelque embrion, qui un jour sera un grand Monarque, un grand Philosophe : et au lieu de se voir captive dans un poulet, à qui des hommes peu charitables laissent souffrir dans une basse-cour les injures de l'air, et cent autres incommodités, elle se verra logée dans un assemblage de corpuscules, qui formant le corps, tantôt d'un Epicure, tantôt d'un César, regorgera de plaisirs et d'honneurs.

Platon, dans son Phédre, ne donne pas tant d'étendue à la Métempsycose. Il n'envoie pas les âmes humaines dans les corps des bêtes ; mais, suivant qu'elles sont bonnes ou mau-

vaises, il veut qu'elles passent en d'autres corps humains où elles seront plus ou moins heureuses. Il en fait neuf classes : dans la première il met les Philosophes avec les parfaits amans, et dans la dernière les tyrans, comme s'il jugeoit ceux-ci les plus coupables de tous les hommes, et ceux-là les plus vertueux.

Je ne serois pas éloigné de croire que cette idée de peines et de récompenses, qu'on voulut attacher à la transmigration des âmes, fut une pieuse (6) tromperie de Pythagore, ou plutôt de quelque Pythagoricien, qui voyant que son hypothèse détruisoit l'enfer, prétendit substituer cette nouvelle image pour contenir le peuple dans le devoir, en faisant craindre à un homme féroce (7) qu'il ne devînt

(6) Voyez parmi les Œuvres de Platon, le traité de Timée de Locres, *de Anima mundi*, tout-à-fait sur la fin.

(7) *Exæquat damnum meritis, et muta ferarum*
Cogit vincla pati : truculentos ingerit ursis,
Prædonesque lupis : fallaces vulpibus addit :
At qui desidiâ semper vinoque gravatus

ours,

ours, à un voleur qu'il ne devînt loup, à un fourbe qu'il ne devînt renard, et ainsi du reste.

Mais ne faut-il pas un peuple bien peuple, si j'ose ainsi dire, pour ne pas voir la fausseté de cette idée ? Car enfin, puisque cette âme, étant dans un corps humain, n'aimoit rien tant que la fourberie ; sera-ce pour elle une punition que de passer dans le corps d'un renard ? Vous la faites retrouver, au contraire, dans la plus charmante situation qu'elle puisse souhaiter, dirois-je à un Pythagoricien. Vous lui donnez lieu de contenter encore mieux sa passion favorite, et par conséquent d'être plus heureuse que jamais, en la mettant dans le corps de l'animal que vous supposez le plus fourbe de tous. Si vous la voulez bien chagriner, mettez-la dans le corps, ou d'une colombe, ou d'un agneau.

Raisonnons plus sérieusement, et prenons garde à la valeur des termes.

Indulgens Veneri, voluit torpescere luxu,
Hunc suis immundi, pingues detrudit in artus ;

Claudian. in Rufin. lib. 2.

Qu'appelez-vous l'âme d'un homme, et l'âme d'une bête ? Suivant Pythagore, c'est la même substance, c'est une particule (8) de cette âme universelle, qui est Dieu lui-même. Quand donc vous dites que l'âme de Sardanapale, en punition de ses débauches, passe dans le corps d'un cochon, c'est précisément la même chose que si vous disiez : Dieu se modifie en cochon, pour se punir lui-même de n'avoir pas été sage et modéré, tandis qu'il étoit modifié en Sardanapale.

XÉNOPHANE.

Xenophane dit que Dieu est un Tout infini, et il y ajoûte une Intelligence : Quant à cette Intelligence, c'est une erreur qui lui est commune avec d'autres : mais il est plus blâmable encore, de pretendre que l'Infini soit capable de sentiment, et que rien y puisse être joint.

Au sujet de ce passage, M. Bayle

---

(8) *Divinæ particulam auræ.* Hor. lib. II, Sat. 2, v. 79.

dit : *Je croirois* (1) *sans peine, que Cicéron n'a pas bien compris le sentiment qu'il rapporte.* Pour moi je croirois sans peine aussi, que M. Bayle n'est pas entré dans l'esprit du passage qu'il critique. Car il faut toujours se ressouvenir que c'est ici un Entretien, où Cicéron introduit des personnages, qu'il fait parler, non pas comme il pense lui-même, mais comme ils doivent penser, eux, selon les principes de leur secte. Or Velléius, en cet endroit, raisonne avec toute la justesse qui convenoit à ses préjugés.

Velleius, en qualité d'Epicurien, ne concevoit rien que de corporel. Ainsi le sentiment de Xénophane lui présentoit deux idées distinctes, un Tout infini, et une Intelligence, dont ce Tout étoit accompagné. Or ces deux idées lui paroissoient incompatibles, parce qu'il ne concevoit pas qu'une substance infinie occupant un espace infini, on pût encore y ajoûter quelque chose.

Quand M. Bayle accuse Cicéron

(1) Dans l'article *Xénophane*, rem. A.

d'avoir expliqué ici l'opinion de Xénophane, comme si elle portoit que *l'entendement de l'homme est Dieu*; et de l'avoir réfutée en disant que *l'Infini n'a rien qui soit lié*; il faut pour cela qu'il ait donné la torture au Texte (2) de Cicéron; et son interprétation ne sauroit être défendue, ce me semble, ni grammaticalement, ni philosophiquement.

A cela près, il a pu dire avec raison que Velléius avoit tort de regarder comme deux substances distinctes, ce Tout infini que Xénophane suppose, et l'Intelligence dont il l'accompagne. Car dans les Questions Académiques, où Cicéron n'étoit pas obligé de conformer son langage aux idées d'un Epicurien, il nous dit (3) que *Xénophane*,

---

(2) Le voici. *Tum Xenophanes, qui mente adjunctâ, omne præterea, quod esset infinitum, Deum voluit esse, de ipsa mente ita reprehenditur, ut ceteri : de infinitate autem vehementius in qua nihil neque sentiens, neque conjunctum potest esse.*

(3) *Xenophanes paulò antiquior* Anaxagorâ, *unum esse omnia neque id esse mutabile : et id esse Deum, neque natum usquam, et sempiternum, conglobatâ figurâ.* Acad. II, 37.

un peu plus ancien qu'Anaxagore, enseignoit que toutes choses ne sont qu'une substance unique, qui est le vrai Dieu, substance immuable, improduite, éternelle, de figure ronde.

Puisque Xénophane donne une figure à son vrai Dieu, on peut bien juger qu'il le croyoit matériel. D'où je conclus qu'il ne regardoit l'Intelligence, dont il l'accompagne, que comme un simple attribut de cette substance infinie. D'autant plus qu'il a précédé Anaxagore, le premier des Philosophes, qui ait reconnu une Intelligence distincte de la matière.

Mais ce qui fait la singularité de son hypothèse, c'est la parfaite immutabilité qu'il donne à cette substance, quant au Tout, et quant à l'arrangement des parties.

Je m'explique. S'il avoit dit seulement, que cette substance est toujours la même en soi : et que les divers changemens qui arrivent dans l'Univers, ne sont que diverses combinaisons qui résultent des parties mises en mouvement, sans que le Tout en soit altéré ; il n'auroit débité que la doc-

trine commune de son temps. Mais cette doctrine lui parut renfermer une contradiction évidente. Car si l'on dit que tous les êtres particuliers ne sont qu'une même substance, qui est immuable, de toute éternité ; qu'en même temps on dise que cette substance unique, par les diverses combinaisons de ses parties mises en mouvement, ne cesse de produire des êtres particuliers ; c'est dire que la même substance est immuable, et ne l'est pas.

Xénophane donc se voyoit placé entre la raison et l'expérience. D'un côté, la raison lui (4) persuadoit, qu'une substance éternelle doit être infinie ; qu'une substance infinie doit être unique ; qu'une substance unique doit être immuable. D'un autre côté, l'ex-

---

(4) Tout ceci est dévelopé plus au long dans le Dictionnaire de Bayle, à l'article *Xénophane*, remarque E, qui est la rem. L, dans la derniére édition. Je ne sais comment il y a oublié le passage formel du prétendu Origène, que je vais citer dans un moment. A la vérité, il en rapporte un équivalent, qui est d'Aristoclés cité par Eusèbe, *Præpar. Evang.* I, 8.

périence lui faisoit voir la corruptibilité des êtres particuliers, et que leurs altérations varient à chaque instant.

Que fit Xénophane ? Pour ne point aller contre la raison, il démentit l'expérience la plus certaine. Il soutint que tous les changemens que nous croyons qui arrivent dans la nature, ne sont que de pures illusions. Il eut le front de nier (5) *que rien s'engendrât, que rien pérît, que rien fût en mouvement.*

Ainsi, quand nous croyons voir tourner les aîles d'un moulin à vent, et que nous mettons de la différence entre un homme plein de vie, et un cadavre, tout cela n'est qu'illusion. Pourquoi ? parce que l'homme vivant,

(6) Voyez le fragment attribué faussement à Origène, φιλοσοφούμενα, dans le dixiéme Tome des Antiquités Grecques page 278. *Nihil generari* Xenophanes *sentiebat, aut interire, aut moveri, et unum hoc universum esse mutationis expers.* Cette opinion est indiquée dans plusieurs endroits de Sextus Empiricus. Voyez entre autres, *Pyrrhon. Hypotyp. lib. 3, cap. 3, et adv. Mathemat. page. 342, edit. Paris. 1621.*

le cadavre, le moulin à vent, le monde entier, nous ne sommes tous ensemble qu'une même substance, qui existe nécessairement, où rien ne commence, ni ne finit; où rien ne change, ni ne peut changer.

Mais la matière, cette substance unique, n'est-elle pas affectée différemment, et successivement par des formes, par des qualités, par des modes, qui font la génération et la corruption des êtres particuliers? Point du tout, répondoit Xénophane. Il n'y a, et n'y peut avoir ni génération, ni corruption. Pourquoi? parce qu'il n'y a qu'une substance unique, qui existe nécessairement. Donc, si elle existe nécessairement, elle existe de toute éternité. Donc, si elle existe de toute éternité, et qu'elle soit unique, rien n'existe que de toute éternité. Donc, si rien n'existe que de toute éternité, il n'y a et n'y peut avoir ni génération, ni corruption. Car, s'il y avoit des générations, quelque chose qui n'auroit pas existé de toute éternité, commenceroit à exister; et s'il y avoit des corruptions, quelque chose qui au-

roit existé nécessairement, et par conséquent de toute éternité, cesseroit d'exister.

Mais nous voyons pourtant l'un et l'autre. Vous vous trompez, disoit ce Philosophe. Vos sens ne sauroient vous assurer de rien, votre esprit ne sauroit rien comprendre, vous ne pouvez rien (6) savoir certainement.

Voilà enfin où aboutit la raison humaine, lorsqu'elle veut se conduire toute seule. Rarement évitons-nous un écœuil, que ce ne soit pour aller échouer contre un autre. Xénophane croyoit appercevoir des contradictions dans le système de ses prédécesseurs, il voulut s'en garantir; mais ce ne fut qu'en avançant l'extravagance la plus outrée.

Peut-être ne voudrions-nous pas la croire d'un ancien, si nous n'avions un de nos (7) plus fameux Modernes,

(6) *Parmenides, Xenophanes, minùs bonis quanquam versibus, sed tamen illis versibus, increpant eorum arrogantiam quasi irati, qui, cùm sciri nihil possit, audeant se scire dicere.* Quæst. Acad. II, 23.

(7) Voyez l'article *Démocrite*, ci-après.

qui a prétendu qu'on peut douter s'il y a des corps. Xénophane se contentoit de nier les accidens des corps : celui-ci va jusqu'à dire qu'on pourroit nier leur existence.

PARMÉNIDE.

Parménide s'est figuré je ne sais quoi de semblable à une couronne ; un cercle tout lumineux, et non interrompu, qui environne le Ciel. Voilà ce qu'il appelle Dieu. Où prend-il dans ce cercle la figure divine, et quelle apparence qu'il y ait du sentiment ? Autres visions : il divinise la Guerre, la Discorde, la Cupidité, mille choses semblables, qui, bien-loin d'être immortelles, sont détruites par la maladie, par le sommeil, par l'oubli, par le temps seul. Je n'ajoûte pas qu'il fait aussi le même honneur aux Astres, pour ne point répéter ce que j'ai dit sur cette opinion, il n'y a qu'un moment.

Parménide n'avoit point d'autre sentiment, que celui (1) de son maître

(1) Aristote, *lib. I, Metaphys. cap. 5.*

Xénophane, touchant l'éternité, l'unité, et la parfaite immutabilité d'une substance infinie. Ainsi, ce que Velleius appelle une espèce de couronne ou de cercle, ne faisoit pas une définition, mais une description de Dieu; en tant que Dieu et l'Univers n'étoient, selon Parménide, qu'une même chose.

Xénophane, comme nous l'avons vu, disoit que le vrai Dieu est de figure ronde, et l'on ne sauroit douter que par-là il n'entendît l'Univers. Parménide veut le décrire cet Univers, il veut expliquer l'arrangement des Sphères différentes, et il dit que ce sont (2) comme des couronnes entrelacées l'une dans l'autre. Rien de plus simple que cette explication.

Que s'il comptoit parmi les Dieux la Discorde et autres choses sembla-

---

dit que Parménide ne crut réellement qu'un seul être; mais que pour s'acommoder à l'apparence, il suppose deux principes, le chaud et le froid, le feu et la terre. Cela peut servir d'explication à cet autre passage de Cicéron. *Parmenides, ignem, qui moveat terram, quæ ab eo formetur.* Acad. II, 37.

(2) *Plut. de plac. Philos.* II, 7.

bles, c'étoit apparemment dans un livre qu'il avoit écrit pour le peuple. Car Simplicius (3) rapporte que ce Philosophe avoit composé deux ouvrages, l'un pour les Savans, où il donnoit son véritable système, mais d'une manière un peu abstraite : l'autre pour le peuple, où il parloit des Dieux suivant les idées vulgaires.

DÉMOCRITE.

Démocrite, quel égarement ! donne la qualité des Dieux, et aux images des objets qui nous frappent, et à la nature qui fournit, qui envoie ces images ; et aux idées, dont elles nous remplissent l'esprit. Qu'après cela il assure que rien n'est éternel, parce que rien ne demeure toujours dans un même état ; n'est-ce pas renverser d'un seul coup l'e-

(3) Cité par le P. Lescalopier, page 45. Parménide, comme l'a remarqué Monsieur le Président Bouhier, avoit fait à l'exemple d'Hésiode une Théogonie, dont Platon a parlé dans son Banquet : et c'est vrai-semblablement de cette Théogonie qu'il s'agit ici.

xistence des Dieux, *et toutes les opinions qui l'établissent ?*

S'il étoit juste de s'en tenir à la (1) réflexion d'un Critique, dont la plume n'épargne assez souvent, ni le profane, ni le sacré; nous aurions dans *la Recherche de la Vérité*, le commentaire le plus beau qu'on puisse écrire sur ce passage.

Je ne sais, dit-il, *si jamais personne a pris garde que le sentiment de l'un des plus sublimes esprits de ce siècle*, Que nous voyons toutes choses dans l'être infini, dans Dieu, *n'est qu'un développement et qu'une réparation du dogme de Démocrite. Prenez bien garde que Démocrite enseignoit que les images des objets, ces images, dis-je, qui se répandent à la ronde, ou qui se tournent de tous côtés, pour se présenter à nos sens, sont des émanations de Dieu, et sont elles-mêmes un Dieu, et que l'idée actuelle de notre âme est un Dieu. Y a-t-il bien loin de cette pensée à dire que nos idées sont en Dieu, comme le P. Malebranche le dit, et qu'elles ne*

(1) Bayle à l'article *Démocrite*, rem. O.

peuvent être une modification d'un esprit créé ? Ne s'ensuit-il pas de-là que nos idées sont Dieu lui-même ?

Ceux qui ont connu particulièrement le P. Malebranche, et qui savent qu'*il a* (2) *été un des plus grands Philosophes de son siècle, mais qui a su allier l'étude des sciences les plus abstraites avec une solide piété*, seront indignés, sans doute, que M. Bayle ait osé mettre la Théologie d'un saint Prêtre en parallèle avec celle d'un Payen, suspect d'Athéisme (3) aux Payens mêmes.

Qu'étoit-ce, au fond, que ces Dieux de Démocrite ? des Images, la nature, qui les fournit, les idées qu'elles nous envoient : tout cela, selon lui, n'étoit autre chose que les atômes, et l'effet des atômes. On pourroit donc se figurer que ce qu'il appeloit Dieux, c'étoient les atômes. Il les croyoit improduits, indivisibles, incorruptibles,

(2) C'est le juste éloge que les Pères de l'oratoire font de lui dans la liste imprimée de leurs Morts, de l'année 1715.

(3) Velléius et Cotta l'en ont accusé. Voyez ci-dessus, page 62, et page 140.

immuables ; il croyoit même (4) qu'ils étoient tous animés : et par conséquent, que leur manquoit-il pour être des Dieux ? A la vérité, il lui convenoit de s'exprimer plus mystérieusement ; car un Athée doit avoir un jargon, qui impose au Public.

Je ne donne cette explication que pour une conjecture. Mais ce qu'il y a de plus clair, et de plus certain, c'est que Démocrite ne croyoit rien.

Je nie, disoit-il, *que nous sachions si nous* (5) *savons quelque chose, ou si nous ne savons rien : je nie que nous sachions même si nous savons, ou ne savons pas cela ; je nie que nous sachions s'il existe quelque chose, ou s'il n'existe rien.* Digne membre de la secte Eléatique, dont le dogme favori étoit *l'acatalepsie*, ou l'incompréhensibilité absolue de toutes choses. Cette secte, qui avoit Xénophane pour son

---

(4) Voyez S. Augusrin, Lettre à Dioscore, deja citée.

(5) *Nego, inquit, scire nos, sciamusne aliquid, an nihil sciamus : ne idipsum quidem nescire, aut scire nos : nec, omninò sitne aliquid, an nihil sit.* Acad. II, 23.

chef, forma l'incrédule Protagore, et donna naissance à celle de Pyrrhon.

Oserois-je, puisque Démocrite enseignoit que le témoignage de nos sens est illusoire en tout, marquer ce trait de conformité entre le Pere Malebranche et lui ? Avec une différence essencielle, qui consiste en ce que par-là ce Païen s'ôtoit presque tout moyen de croire quelque chose ; au lieu que le P. Malebranche a un retranchement sûr dans l'infaillibilité de la Foi, dont il est vivement pénétré. Ainsi le soupçon de M. Bayle, que j'ai condamné avec raison au commencement de cet article, donnoit une atteinte épouvantable à la foi du Pere Malebranche ; et moi, au contraire, je la ferai paroître dans un grand jour, puisqu'on verra qu'il en faisoit un acte, dont il faut avouer que peu de Chrétiens s'avisent.

Voici donc ce qu'il dit. Que (6) *sur le rapport seul des sens qui nous trom-*

---

(6) Recherche de la Vérité, Tome II, page 208, col. 2, sixiéme édition de Paris, 1712.

pent EN TOUTES RENCONTRES, *on ne doit pas conclure qu'il y a effectivement des corps.* Que (7) *pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non-seulement qu'il y a un Dieu, et que Dieu n'est point trompeur, mais encore que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créé.*

Je pourrois, avant que d'aller plus loin, rappeler ici ce qu'enseigne Descartes : *Que nous* (8) *ne savons pas si Dieu ne nous a point voulu créer de telle nature, que nous nous trompions toujours, même dans les choses qui nous paroissent les plus claires.* Voilà le Pere Malebranche, qui veut *qu'on nous démontre que Dieu n'est point trompeur*; et voici Descartes, qui dit, *que nous ne savons pas si Dieu ne nous a point voulu créer de telle nature, que nous nous trompions toujours.* Je ne veux point trop faire sentir la connexité de ces deux principes.

---

(7) La-même page 212, col. 2.

(8) Descartes, *Medit.* 1 *et* 6, *Princip. part.* 3, §. 5 *et* 13.

Quant à celui du Père Malebranche ; il prouveroit que la foi Chrétienne, qui comprend à cet égard la Judaïque, doit précéder toute croyance qu'on peut avoir de l'existence des corps ; puisqu'il n'y a que la foi Chrétienne qui nous démontre que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créé.

J'avoue que ce principe n'avoit rien de mauvais dans le P. Malebranche, qui, *alliant une solide piété avec l'étude des sciences les plus abstraites*, faisoit, sans doute, cet acte de foi : *O mon Dieu, Je crois qu'il y a des corps, parce qu'on m'a démontré que vous n'êtes pas trompeur*, *et parce que vous avez assuré que vous en avez effectivement créé.* J'avoue même que ce principe ne tire point à conséquence pour nous, qui savons que Dieu (9) *éclaire tout homma venant en ce monde*, et qui le savons par des lumières incomparablement plus certaines que celles de notre raison et de nos sens. Mais je voudrois entendre là-dessus un Philosophe Chinois, et savoir ce

(6) *Joan. Evang. I. 9.*

qu'il répondroit au Père Malebranche, quand ce Père lui disoit que sans la foi Chrétienne, rien ne lui prouveroit qu'il n'a pas la figure d'un Coq? Oui, d'un Coq.

Mais, dira-t-on, les hommes (1) ont-ils un bec au bout du nez et une crête sur la tête? Je ne le crois pas. Mais je n'en sais rien, lorsque je n'en juge que par mes sens; et que je ne sais pas faire de mes sens l'usage que j'en dois faire. J'ai beau pour cela me tâter le visage et la tête. Je ne manie ni mon corps, ni ceux qui m'environnent, qu'avec des mains desquelles je ne sais ni la longueur, ni la figure. Je ne sais pas même avec assurance que j'ai véritablement des mains; je ne le sais que parce que dans le temps qu'il me semble que je les remue, il se passe de certains mouvemens dans une partie de mon cerveau, laquelle, selon qu'on le dit, est le siège du sens commun. Mais peut-être que je n'ai pas même cette partie dont on parle tant, et que

(1) Ce sont les paroles du P. Malebranche, la-même, page 210, col. 1.

l'on connoît si peu. Du moins je ne la sens pas en moi, quoique je sente mes mains. De sorte que je dois encore plutôt croire que j'ai des mains, que cette petite glande dont ont dispute encore tous les jours. Mais enfin, je ne connois ni la figure, ni les mouvemens de cette glande, et cependant on assure que je ne puis apprendre que par son moyen la figure et le mouvement de mon corps, et de ceux qui l'environnent.

Je voudrois, encore un coup, savoir ce que diroit à cela un Philosophe Chinois : et d'autre côté, peut-être faudroit-il entendre un Chrétien sensé et zélé, qui comprenant jusqu'à quel point sa religion est appuyée sur le témoignage des sens, ne se laisseroit engager qu'avec frayeur dans les routes du Scepticisme.

A l'un et à l'autre, le Père Malebranche avoit sa réponse prête. Car prévoyant que beaucoup de gens, *selon l'abondance ou le défaut de leurs esprits animaux, se railleront ou s'effaroucheront* de ses principes, il a eu soin (2) de leur dire par avance :

(2) La même, page 215, col. 2.

J'aime mieux être le sujet de la raillerie des imaginations fortes et hardies, voilà pour le Chinois; *et l'objet de l'indignation et de la frayeur des imaginations foibles et craintives*, voilà pour le Chrétien, *que de manquer à ce que je dois à la vérité.*

PLATON.

Pour exposer toutes les variations de Platon, il faudroit un long discours. Dans le Timée, il dit que le père de ce Monde ne sauroit être nommé : et dans le livre des Lois, qu'il ne faut pas être curieux de savoir proprement ce que c'est que Dieu. Quand il prétend que Dieu est incorporel, c'est nous parler d'un être incompréhensible, et qui ne pourroit avoir ni sentiment, ni sagesse, ni plaisirs; attributs essenciels aux Dieux. Il dit aussi, et dans le Timée, et dans les Lois, que le Monde, le Ciel, les Astres, la Terre, les Ames, les Divinités que nous enseigne la religion de nos pères, il dit que tout cela est Dieu. Ces opinions, prises en particulier, sont évidemmens fausses; et prises tou-

tes ensemble, se contredisent prodigieusement.

De tous les Philosophes que Cicéron nomme dans ses Entretiens sur la Nature des Dieux, Platon est le seul dont les ouvrages nous restent incontestablement, c'est-à-dire, des ouvrages duquel aucun Critique n'ait encore attaqué l'authenticité. Car, dans cette foule de livres qui portent le nom d'Aristote, et qui passent communément pour être de lui, peut-être n'y en a-t-il point, dont la supposition n'ait paru (1) assez vrai-semblable à quelque Savant. Ce qu'il y a de certain est que pas un passage, de tous ceux que Cicéron a cités d'Aristote dans ces Entretiens, ne se trouve aujourd'hui dans les ouvrages qu'on lui attribue. Je me dispenserai par cette (2) raison, de chercher à vérifier,

(1) Voyez Gassendi, *Exercitationes Peripateticæ adversùs Aristoteleos, Exercit. IV*, et la Bibliothèque Grecque de Jean Albert Fabrice, Tome III.

(2) Une autre raison encore qui fait que je m'en dispense volontiers, c'est qu'une infinité de Scolastiques ont criaillé pour et

ou à éclaircir ce que Velléius rapporte de sa Théologie.

Mais quoique nous ayons les véritables écrits de Platon, nous n'en sommes guère plus avancés, du moins pour ce qui est de son Timée, le principal de ceux que nous aurions ici à consulter. Cicéron, qui l'avoit traduit, convient (3) que l'obscurité de la matière fait que ce discours ne s'entend point. Jean de Serres, qui a mis tout Platon en latin, dit bien quelque chose de pis. Oubliant qu'un Traducteur doit être, selon les règles, un Chevalier

contre, dans le XVI et dans le XVII siécle. Quelques-uns le font Athée dans toutes les formes : d'autres poussent la prévention jusqu'à soutenir qu'il a connu le Mystère de la Trinitè : d'autres, enfin, jusqu'a le mettre au nombre des Saints. Un Auteur, dont les écrits sont quelquefois d'une obscurité impénétrable, est amené facilement à l'opinion qu'il plaît à son Lecteur.

(3) Dans le II Livre *de finibus*, chap. V, *Rerum obscuritas, non verborum, facit ut non intelligatur oratio : qualis est in Timæo Platonis.* On ne comprend pas même trop bien, dit ailleurs Cicéron, si Platon a voulu dire dans le Timée, que c'est la terre qui tourne, ou le ciel. *Acad.* II, 39.

toujours prêt à rompre des lances pour défendre la gloire de son original, il ose ici (4) soupçonner Platon de ne s'être pas entendu lui-même. Car n'étant point, dit-il, l'auteur de la doctrine qu'il débite, peut-être ne l'avoit il pas bien conçue.

Pour moi, effrayé (5) de ces difficultés, j'ai eu recours à un de mes amis,

(4) *Conemur nos quoque in his tenebris faces præferre veritati, quantùm fieri poterit : quum videlicet nec ipse quoque Plato fortasse satis rectè seipsum intellexerit ; id est, ea quæ aliunde e meliore doctrina acceperat.* Serranus, in argum. Timæi, page. 5.

(5) Je ne suis pas le seul, car voici comment M. Bayle en parle dans la *Continuation de ses Pensées diverses*, §. CVI.

» 1. La doctrine Platonique touchant la » Divinité, n'est pas uniforme dans les » Œuvres de Platon : on y trouve tant » de choses qui se combattent les unes » les autres, qu'on ne sait à quoi s'en tenir. » 2. Ce n'est qu'un tissu de suppositions » arbitraires qu'il débite magistralement sans » les prouver. 3. Il est si obscur, qu'il re- » bute tous les esprits qui ne cherchent » que la lumière. Cicéron qui l'admire tant » par d'autres endroits, ne voulut pas seu- » lement lui faire l'honneur d'examiner son » hypothèse sur la nature divine. »

amis, dont je dirai volontiers ce qui a été dit au sujet de Platon : *J'aime mieux m'égarer avec lui, que de raisonner juste avec (6) d'autres.* Je l'ai prié

(6) *Tuscul I.* 17. La mort de M. l'Abbé Fraguier, arrivée depuis ma première èdition, me donne droit aujourd'hui de nommer cettre illustre et cher ami.

Voilà tout ce que j'avois dit en 1732. Mais depuis que les *Opera Varia* du P. Hardouin sont publics, je dois avertir de bonne foi qu'il s'y trouve une Censure, dont nous n'avons eu connoissance, ni M. l'Abbè Fraguier, ni moi, pendant la vie du P. Hardouin. Elle porte uniquement sur l'idèe tant répétée dans ses *Athei detecti*, d'un certain athéisme métaphysique, qui n'a rien de commun avec l'athéisme grossier des Païens. Aussi les ouvrages qui portent le nom de Platon, ne sont-ils pas, selon lui, les ouvrages d'un Athénien, qui ait vécu il y a deux mille ans et plus.

Un autre Savant du premier ordre, le fameux Leibnitz, dit quelque part dans une de ses Lettres, qu'il se plaît fort à la lecture des Auteurs, qui ont enfanté des paradoxes ; et que parmi le frivole il s'y rencontre du solide. Pour moi, sans faire ici l'application de cette maxime, et bien éloigné de croire qu'il me convienne de prononcer entre le P. Hardouin et M. l'Abbé Fraguier, je me borne à dire que le systême du Censeur,

de réduire en abrégé ce qu'il croit que ce Philosophe a pensé de Dieu, et il m'a dicté les articles suivans.

I. *Platon* [in Timæo] *dit qu'il est mal-aisé de parvenir à la connoissance de Dieu, et qu'il y a une grande difficulté, et même du danger à le découvrir aux autres.*

II. *Il y parle cependant de cet être souverain; et l'idée qu'il en donne est la souveraine bonté. Il lui fait produire le monde, et tous les êtres inférieurs à lui, lesquels par conséquent sont tous*

---

systême dont tout le monde a parlé et que peu de gens ont compris, mérite que ceux-mêmes qui sont le moins disposès à l'adopter, soient curieux de le connoître, et afin que chacun en puisse juger par ses propres lumières, je mettrai au bout de ce volume la Censure dont il s'agit, telle que je la trouve dans l'édition d'Amsterdam, 1733.

On poura voir aussi ce qu'a pensé là-dessus un docte Italien, qui n'a pas moins d'amis et d'admirateurs à Paris qu'au-delà des monts, et dont l'Ouvrage, imprimé a Venise 1743, est intitulé, *Illustrazione del Parmenide di Platone, con una Dissertazione preliminare del Signor Abate* ANTONIO CONTI *Patricio Veneto.* Voyez sur-tout page 37.

créatures, et ne sont pas Dieux dans la vraie acception du mot. Car ils dépendent du Dieu souverain pour leur être, et pour leur conservation.

III. *Du nombre de ces êtres créés, ceux dont la fonction est la plus noble, sont ceux qui ont le soleil et les autres astres à conduire dans leur orbite ; et qui leur sont* [Leg. X.] *ce que l'âme est au corps, ou le conducteur au chariot. Or comme pour les mouvemens célestes, et pour tous les autres mouvemens, le Dieu souverain pouvoit se passer d'eux, et qu'il ne les a produits que pour remplir l'idée de l'ordre qu'il a dans son entendement, ils ne peuvent avoir qu'un culte subalterne, qui se raporte au Souverain. Et celui qui les admet, ne doit pas être censé admettre le polythéisme.*

IV. *Ces Dieux subalternes sont les moteurs des corps célestes. Mais la source de la force qu'ils ont pour remuer, est dans le Dieu souverain, dont ils la tiennent. Car l'existence de Dieu se prouve* [Leg. X.] *par la nécessité d'un premier moteur.*

V. *Ainsi Platon voulant* [ibid.] *prouver contre les athées l'existence des*

Dieux, ne remonte pas plus haut qu'à ces moteurs subalternes : parce que s'il eût remonté plus haut, il auroit établi l'existence d'un seul Dieu. Et il avoit à prouver, conformément au langage et à la religion des Grecs, qu'il y avoit des Dieux. Il a enseigné nettement que les Dieux étoient parfaits, mais il n'en a pas combattu la pluralité.

VI. *Le fonds du sentiment de Platon est donc, malgré l'apparence du polythéisme, qu'il n'y a qu'un Dieu très-bon et très-parfait, qui a tout fait suivant l'idée du meilleur ouvrage possible.*

XÉNOCRATE.

Xénocrate qui avoit eu le même maître qu'Aristote, ne raisonne pas mieux que lui sur cette matière. Car dans ce qu'il a écrit des Dieux, il ne dit point de quelle figure ils sont, mais seulement qu'il y en a huit. Les Planètes en sont cinq : les Etoiles fixes n'en sont qu'un toutes ensemble, comme autant de membres épars : le soleil fait le septième, et la Lune enfin le huitième. Par quel en-

droit ces Dieux-là peuvent être heureux, c'est ce qu'on ne voit pas.

Xénocrate ayant été le disciple et le successeur presque immédiat de Platon, auroit-il donc reconnu huit Dieux entièrement distincts les uns des autres, et qui ont chacun en leur particulier tout ce qu'il faut pour être Dieu ? Une nouveauté si absurde n'auroit-elle pas été cruellement relevée dans un Chef de l'Académie, et sur-tout par Aristote, qui de son condisciple étant devenu son émule, n'ouvrit l'école du Lycée, que parce qu'il fut piqué de voir Xénocrate dans celle de Platon ?

Je croirois volontiers que Velléius parlant avec la liberté qu'on se permet dans un entretien tel que celui-ci, et non pas avec l'exacte précision d'un Philosophe, n'a rapporté qu'en partie le sentiment de Xénocrate. Car nous savons d'ailleurs, que ce Grec avoit retenu (1) l'opinion de Platon son maître, touchant la spiritualité de l'âme. D'où l'on peut conclure probablement, qu'il l'avoit retenue aussi touchant l'im-

(1) *Quæst. Acad. II*, 39.

matérialité de Dieu ; et que s'il divinisoit les Astres, c'étoit à la manière de Platon, ou peut-être dans le sens que je vais développer.

Plusieurs de ces Anciens s'imaginoient que les parties (2) les plus crasses de la matière étoient demeurées ici-bas, comme la lie au fond du tonneau, et qu'elles avoient formé la terre, et les animaux terrestres. Qu'au contraire les parties les plus subtiles ayant gagné le haut, avoient formé le ciel et les astres, qu'ils regardoient, en conséquence de cette imagination, comme des êtres animés, et beaucoup plus parfaits que l'homme. Par cette raison ils appeloient le ciel et les astres *Dieux*, non pas dans la rigueur du terme, ni pour signifier que ce fussent des causes premières ; mais pour faire comprendre seulement, que c'étoit là ce qu'il y avoit de plus excellent dans la nature.

Xénocrate, peut-être, donnoit un peu dans cette hypothèse, quand il enseignoit ce que lui attribue Velléius.

---

(2) Voyez le second livre de ces Entretiens, où Balbus, en plusieurs endroits, dit ceci à peu près.

Aussi Plutarque (3) lui fait-il dire, comme à Pythagore, à Platon, et à Chrysippe, qu'il y a *de grands démons, qui ne sont ni Dieux ni hommes, mais qui sont plus forts et plus robustes que les hommes.*

Voilà donc la folie des Gnomes et des Sylphes, qui doit sa naissance aux plus graves Théologiens du Paganisme. Et n'étoit-ce pas une suite nécessaire de la même hypothèse? Car des gens qui supposoient que la matière s'étoit arrangée de telle sorte, que ses parties les plus subtiles avoient formé dans le ciel des animaux très-parfaits, et que ses parties les plus crasses avoient formé sur la terre des animaux grossiers : ces gens-là naturellement devoient juger que les espaces immenses qui sont entre le ciel et la terre, remplis de parties moins subtiles que celles qui avoient gagné le ciel, et moins crasses aussi que celles qui étoient restées ici-bas, étoient occupés par des animaux moins parfaits que les célestes, mais en même temps plus parfaits que les terrestres.

(3) *De Iside et Osiride.*

Xénocrate, ajoûte Plutarque, *estime qu'il y a en l'air des natures* (4) *grandes et puissantes, au demourant malignes et mal-accointables, qui ont plaisir qu'on se donne des coups, qu'on se frappe l'estomach, ou qu'on jeûne; mais qui ne s'adonnent plus à pis faire, quand elles ont obtenu de telles choses.*

Qu'il étoit à plaindre ! Car toutes les fois qu'il lui arrivoit quelque chose de fâcheux, il ne pouvoit s'en prendre qu'à ces Génies robustes, puissans, *mal-accointables*, qui vouloient avoir le plaisir de le voir jeûner, et se rouer de coups. Point de raisonnemens, point de prières capables de leur toucher le cœur; il falloit en venir à des macérations, sans quoi ils s'adonnoient à faire pis; c'étoient jeux de princes que les tourmens des hommes, pour ces fiers habitans de l'air. Semblables aux malins enchanteurs, qui faisoient de si cruels tours au brave Don Quixote, et qui se divertissoient à berner son pauvre écuyer.

---

(4) Je conserve les termes d'Amyot. Voyez fol. 834, édition de Vascosan, *in*-8°.

Mais au-lieu de plaisanter là-dessus, faisons une réflexion très-sérieuse, et qui mériteroit d'être approfondie. C'est que l'aveuglement des Philosophes, en les privant des biens que la vraie religion procure, ne les mettoit pas (5) à couvert des maux que cause la superstition.

STRATON.

Straton, qui est appelé le Physicien, *ne mérite pas qu'on l'écoute, quand il dit qu'il n'y a point d'autre Dieu que la nature : que c'est le principe de toutes les productions, et de toutes les mutations : qu'au reste elle n'a point de sentiment, point de forme.*

Par ce mot *Nature*, les Anciens entendoient (1) d'ordinaire un Tout, qui est la cause materielle, et la cause efficiente de l'Univers. Mais cela ne

---

(5) Bayle, dans l'article *Spinosa*, rem. P. montre aux Spinosistes, qu'ils n'ont rien dans leurs principes, qui leur doive ôter la crainte d'être tourmentés après leur mort.

(1) Voyez ci-après, Liv. II, chap 3.

suffit pas encore pour ôter toute équivoque. Car la plupart croyoient la Nature intelligente, en tant que cause efficiente : mais d'autres la croyoient efficiente, sans la croire intelligente.

Straton l'entendoit dans ce dernier sens, puisqu'il dit que la nature n'est point animée. Pour éclaircir sa pensée, traduisons un endroit (2) des Questions Académiques, où Cicéron est aux prises avec un Stoïcien.

Vous prétendez, lui dit-il, *que sans un Dieu rien n'est possible. Mais voici que Straton de Lampsaque vient à la traverse, et déclare ce Dieu quitte d'un soin, qui certainement seroit grand. Après tout, puisque les Prêtres des Dieux sont exempts de toute charge; les Dieux, à bien plus forte raison, ne doivent-ils pas eux-mêmes jouir de ce privilège? Straton bâtit le monde sans recourir à leur aide. Tout ce qui existe, il soutient que c'est l'ouvrage de la nature. Non qu'il le croie un assemblage de corps semés dans le vide, les uns rudes, les autres polis, ceux-ci angulaires, ceux-là*

---

(2) *Negas sine Deo*, etc. Acad. II, 38.

crochus. Il regarde ce qu'en a dit Démocrite, non pas comme le sentiment d'un Philosophe, mais comme les rêveries d'un homme qui laisse courir son imagination. Pour lui, dans le détail où il entre de tout ce qui compose l'univers, il veut que la formation de tous les étres, ou qui sont déja, ou qui se produisent, soit une suite des mouvemens et des poids naturels.

Par-là il sauve à Dieu un grand travail, et à moi une grande frayeur. Car enfin, qui peut croire qu'un Dieu pense à nous, et ne pas trembler nuit et jour, dans la persuasion où l'on sera que c'est sa justice qui nous punit, lorsqu'il nous arrive de ces accidens fâcheux, à quoi tous les hommes sont exposés.

Je ne m'arrête pourtant, ni à Straton, ni à vous. Tantôt une chose me paroît avoir plus de probabilité, tantôt une autre. Tout ceci nous est caché, nous est voilé par d'épaisses ténèbres; et l'esprit humain, quelque subtil qu'on le suppose, ne peut s'élever au ciel, ni pénétrer dans la terre.

Quoique ce passage soit un peu

long, j'ai voulu le rapporter en entier, non-seulement pour expliquer la Physique de Straton, mais pour faire mieux connoître l'esprit Académique, dont Cicéron étoit, si j'ose le dire, possédé. Car dans quelques endroits de ces Entretiens il paroît que Cotta, qui est son organe, adopte le sentiment de Straton; et ici nous voyons que lui-même il s'en défend. Ainsi croyons-le de bonne foi, quand il assure qu'en matière de Philosophie il n'a point d'opinion fixe, et qu'il vit (3) au jour la journée, s'escrimant aujourd'hui pour, et demain contre, selon qu'il se présente à lui quelque lueur de probabilité.

A l'égard de Straton, il rejetoit les atômes : mais à cela près il enseignoit comme Epicure, que tous les êtres, même ceux qui ont la raison en partage, sont produits nécessairement par une matière inanimée. Ce que l'un donnoit au hasard, l'autre le donnoit à

---

(3) *Nos in diem vivimus : quodcumque animos nostros probabilitate percussit, id dicimus.* Tuscul. V, 11.

une nécessité aveugle. L'un attribuoit toutes les combinaisons à un concours fortuit, et l'autre se bornoit aux lois mécaniques de la pesanteur, et du mouvement. Il n'y a donc entre ces deux opinions qu'une différence assez légère, et qui n'empêche pas qu'elles ne se réduisent également à l'athéisme le plus grossier.

Epicure, à la vérité, fut plus fourbe que Straton, en ce qu'il fit semblant d'avouer une espèce de Dieux. Mais il ne faut pas, remarque (4) très-bien Cicéron, avoir égard à ce que dit un Philosophe, ni juger de ses véritables sentimens par quelques paroles décousues; il faut observer l'enchaînement de ses principes, et comment le total de son hypothèse l'oblige de penser. Or il est clair que la Physique d'Epicure sappoit l'existence des Dieux; ils

(4) Il le remarque au sujet même d'Epicure, dans la cinquième Tuscul. chap. 10. *Acutè disputantis illud est, non quid quisque dicat, sed quid cuique dicendum sit, videre.* E à la fin du même chap. *Non igitur ex singulis vocibus Philosophi spectandi sunt, sed ex perpetuitate, atque constantia.*

y étoient hors d'œuvre ; sans eux tout l'édifice de l'Univers se construisoit et subsistoit parfaitement, selon lui. Aussi les exiloit-il dans les intermondes, pays où il pouvoit commodément loger ses chimères, sans être démenti par le témoignage des voyageurs.

Que si l'on n'entend par ce mot, *Dieux*, rien autre chose que des êtres beaucoup plus parfaits que ceux qui tombent sous nos sens : rien n'empêchoit Epicure d'en croire de tels, puisqu'il ne limitoit point les effets de la nature, lesquels peuvent être plus parfaits les uns que les autres. Il n'avoit qu'à supposer des êtres, qui auroient beaucoup plus de perfection au-dessus de l'homme, que n'en a l'homme au-dessus de la plante. Mais en prenant *Dieu* pour ce qu'il signifie, c'est-à-dire, pour un être intelligent, éternel, auteur de tout ce qui existe : il est clair qu'Epicure n'en pouvoit reconnoître aucun dans son hypothèse.

Remarquons, au reste, qu'il étoit contemporain de Straton, qui présidoit à l'école du Lycée, pendant que Cratès et Arcésilas furent successivement à la

tête de l'Académie. On ne voit par aucun vestige de l'Antiquité, que ces deux Chefs de l'école Platonicienne aient résisté à l'athéisme grossier, qui triomphoit dans les deux autres écoles.

Qu'étoit devenue la raison dans Athènes? Hé quoi, ces gens-là pensoient-ils? Ou s'ils pensoient, ont-ils pu se persuader que leur principe ne fût pas un être pensant; et que des parties toutes matérielles, qui s'arrangent fortuitement, ou par des lois mécaniques, deviennent sensitives et intelligentes par le moyen de l'organisation? Quel homme, n'est pas convaincu par les notions les plus intimes et les plus évidentes, que non-seulement le principe de notre âme doit être animé; mais que la matière ne sauroit être que matière, dans quelque état qu'on la suppose, ou en mouvement, ou en repos, ou considérée dans son Tout, ou dans une seule de ses parties, ou dans un certain amas de ses parties?

Je ne veux là-dessus que l'autorité d'un Païen. *On ne peut* (5) *absolument*

---

(5) Ce raisonnement que Cicéron avoit

dit-il, *trouver sur la terre l'origine des âmes. Car il n'y a rien dans les âmes,*

---

employé d'abord dans sa *Consolation*, livre que nous n'avons plus, se trouve dans sa première Tusculane, chap. 27. *Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriæ, mentis, cogitationis habeat; quod et præterita teneat et futura provideat, et complecti possit præsentia : quæ sola divina sunt. Nec invenietur unquam, unde ad hominem venire possint, nisi à Deo. Singularis est igitur quædam naturæ atque vis animi, sejuncta ab his usitatis notisque naturis.*

Nec véro Deus ipse, qui intelligitur à nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quædam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque prædita motu sempiterno.

Quand il ne nous resteroit que ce seul passage des Anciens, je me croirois fondé à soutenir que la notion de *pur esprit* ne leur fut pas étrangère à tous. Et s'il est vrai qu'aujourd'hui même nous ne puissions guère définir la spiritualité proprement dite, que par l'exclusion formelle de tout ce qui est matiére, trouverons-nous des termes moins équivoques, et plus décisifs, que ceux qu'on vient de lire ? Je fais cette question à quiconque voudra répondre de bonne foi.

qui soit mixte et composé ; rien qui paroisse venir de la terre, de l'eau, de l'air, ou du feu. Tous ces élémens n'ont rien qui fasse la mémoire, l'intelligence, la réflexion ; qui puisse rappeler le passé, prévoir l'avenir, embrasser le présent. Jamais on ne trouvera d'où l'homme reçoit ces divines qualités, à moins que de remonter à un Dieu. Et par conséquent l'âme est d'une nature singulière, qui n'a rien de commun avec les élémens que nous connoissons.

Dieu lui-même, ajoute Cicéron, *ne se présente à nous que sous cette idée d'un esprit pur, sans mêlange, dégagé de toute matière corruptible, qui connoît tout, qui meut tout, et qui a de lui-même un mouvement éternel.*

ZÉNON.

Zénon a fondé la secte des Stoïciens, qui n'étoit proprement qu'une réforme des Cyniques. Je ne rapporte point ici ce que Velléius nous apprend de lui, parce qu'il est plus à propos d'étudier le système de la Secte entière dans le second livre de ces Entretiens, où Balbus

l'a développé avec tout l'art possible. Car il faut se régler sur la maxime que nous venons de lire, *Ne point juger d'un systême par quelques paroles décousues ; mais considérer le total, et bien prendre la suite des principes.*

Quels sont donc les principes des Stoïciens ? Qu'il n'y a que les quatre élémens, qui composent tout l'Univers. Que ces quatre élémens ne font qu'une nature continue, sans division. Qu'il n'existe absolument nulle autre substance, hors ces quatre élémens. Que la source de l'intelligence et de toutes les âmes, c'est le feu réuni dans l'Ether, où sa pureté n'est point altérée, parce que les autres élémens ne s'y mêlent point. Que ce feu intelligent, actif, vital, pénètre tout l'Univers. Que comme il a l'intelligence en partage, à la différence des autres élémens, c'est lui qui est censé opérer tout. Qu'il procède méthodiquement à la génération, c'est-à-dire, produit toutes choses, non pas fortuitement, ni aveuglément, mais suivant de certaines règles toujours les mêmes. Qu'étant l'âme de l'Univers, il le fait subsister,

et le gouverne avec sagesse, puisqu'il est le principe de toute sagesse. Que par conséquent il est Dieu. Qu'il donne la même dénomination à la Nature, avec laquelle il ne fait qu'un; et à l'Univers, dont il fait partie. Que le Soleil, la Lune, tous les astres étant des corps ignées ce sont des Dieux. Que l'air, la terre, la mer ayant pour âme ce feu céleste, sont aussi des Dieux. Que toutes les choses où l'on voit quelque efficacitè singulière, et où ce principe actif paroît se manifester plus clairement, méritent le nom de Divinités. Que ce même titre doit être prodigué aux grands hommes, dans l'âme desquels ce feu divin étincelle avec plus d'éclat. Qu'enfin, de quelque maniére qu'on nous représente cette âme de l'Univers, et quelques noms que la coutume lui donne par rapport aux diverses parties qu'elle anime, on lui donne un culte religieux.

Voilà en peu de mots la Théologie des Stoïciens. Je n'ai fait que rapprocher les propositions de Balbus, après les avoir démêlées parmi les fleurs de son éloquence. Ainsi ces Philosophes

doivent être mis au nombre de ceux qui n'ont reconnu que l'existence des corps, niant toute substance purement spirituelle. Cicéron le dit (1) formellement de Zénon ; et sur ce point Zénon étoit d'accord avec ses disciples.

Seulement il vouloit que l'Ether fût appelé Dieu préférablement à tout, au-lieu que Cléanthe attribuoit cette prérogative au Soleil. D'ou Cicéron prend occasion de les railler, en leur reprochant que, faute de s'accorder là-dessus, ils réduisoient (2) les hommes à ignorer le souverain maître, puisqu'on ne sait à qui rendre hommage, au Soleil ou à l'Ether. Mais cette dispute ne portoit que sur les termes ; et Sénèque, un des piliers du Portique, auroit bien aisément réconcilié Zénon et Cléanthe, s'il avoit été de leur tems. Pourquoi s'embarrasser du nom qu'il faut donner à notre Dieu, leur auroit-il

---

(1) *Nec verò, aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, posse esse non corpus.* Acad. I, 12.

(2) *Cogimur dissensione Sapientûm Dominum nostrum ignorare : quippe qui nesciamus Soli an Ætheri serviamus* Acad. II, 41.

dit ? Appelez-le (3) Destin, appelez-le Providence, Nature, Univers; comme il vous plaira : tous les noms lui conviennent; car il est la cause des causes, il est le tout.

Qu'ils appellent en effet leur Dieu comme ils voudront, pourvu qu'on leur donne à eux le titre qu'ils méritent, j'entends le titre d'Athées. C'est ainsi qu'en a parlé celui de nos Modernes, qui me paroît avoir le mieux débrouillé la Physique des Anciens, le célèbre Gassendi. Il avance (4) que

---

(3) Quæst. Nat. lib. II, cap. 45. *Vis illum* Fatum *vocare ? Non errabis : hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum* Providentiam *dicere ? Recté dices ? est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inconcussus eat, et actus suos explicet. Vis illum* Naturam *vocare ? Non peccabis : est enim ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare* Mundum *? Non falleris : ipse enim est totum quod vides, totus suis partibus inditus, et se sustinens vi suâ.* Et lib. IV, de Benef. cap. 7. *Quæcumque voles Deo nomina proprié aptabis, vim aliquam effectumque cælestem continentia. Tot appellationes ejus esse possunt, quot munera.*

(4) Physicæ Section. I, lib. IV, cap. 2. *Commune ipsi* (Epicuro) *peccatum fuit cum*

tous les Philosophes, et nommément les Stoïciens, doivent être impliqués dans cette accusation d'athéisme, ni plus ni moins que les Epicuriens ; parce qu'étant tous privés de la véritable lumière, ils ont été tous dans l'erreur, les uns d'une façon, les autres d'une autre, Mais ceci demande une explication plus ample. Je vais la donner, et conclure par quelques réflexions, où je réduirai en peu de mots, et sous des idées précises, tout ce que j'ai dit jusqu'à présent sur la Théologie des anciens Grecs.

CONCLUSION.

Pour ne laisser nulle ambiguïté dans les termes, commençons par définir ce que c'est que *Dieu*, et ce que c'est qu'un *athée*.

Philosophis ceteris, qui verâ luce destituti a tramite recto varié deflexerunt : adeò ut, si interpretatio adversùs Epicurum valeat, valitura similiter adversus OMNES ALIOS *sit ; neque ullus futurus sit, quem non accenseas* ATHEIS, *quòd suo quisque modo peccârit. Stoïcos præ aliis citarem propter Posidonium,* BALBUM, *Epictetum.*

Par ce mot, *Dieu*, je veux dire *un esprit infini, dont la nature est indivisible et incommunicable; dans lequel sont réunies toutes les perfections imaginables et possibles, sans aucun mélange d'imperfection; qui a tiré du néant l'Univers, et qui est distinct réellement et substanciellement de tout ce qu'il a créé.*

Par ce mot, *athée*, j'entends *un homme qui ne croit pas, qui ne connoît pas un Dieu tel que nous le définissons.* Or c'est ne pas croire, c'est ne pas connoître un tel Dieu, que d'en avoir une idée, ou qui lui retranche quelques-unes de ses qualités *essencielles*, ou qui lui en attribue d'*incompatibles* avec celles qu'il a nécessairement.

Un athée n'est donc pas simplement un homme qui nie cette proposition, *Dieu existe.* Car, si l'on se contentoit de la prendre dans un sens vague et indéterminé, les Païens et les Chrétiens la recevroient également, mais en y attachant des idées bien différentes. Je n'en veux point ici d'autre preuve, que l'aveu d'un écrivain, à qui personne, je crois, ne reproche

d'avoir trahi, ou ignoré les intérêts des athées.

On ne trouve, dit (1) M. Bayle, *ni aucun peuple, ni aucun particulier qui ne reconnoisse une cause de toutes choses. Les athées, sans en excepter un seul, signeront sincérement avec tous les Orthodoxes cette thèse-ci :* Il y a une cause première, universelle, éternelle, qui existe nécessairement, et qui doit être appelée Dieu. *Tout est de plain pied jusques-là ; personne ne fera un incident sur les mots ; et il n'y a point de Philosophes qui fassent entrer plus souvent le nom de Dieu dans leurs systêmes que les Spinosistes. Mais de-là vous devez conclure que ce n'est point dans cette thèse si évidente que consiste le vrai état de la question. Un formulaire que les sectateurs de la fausseté peuvent signer conjointement avec ceux de la vérité, est une chose captieuse, et nécessairement défectueuse. Il ne suffit donc point de connoître qu'il y a un Dieu, il faut de plus déterminer le sens de ce mot,*

(1) Dans sa *Continuation des Pensées diverses*, §. XX, Tome I, page 80.

mot, et y attacher une idée ; il faut, dis-je, rechercher, quelle est la nature de Dieu, et c'est-là où commence la difficulté.

Ainsi, pour décider si les anciens Philosophes doivent être mis au nombre des athées, il ne suffit point de trouver dans leurs écrits le nom et l'existence de Dieu, ni même quelques-unes de ses qualités : mais à la rigueur, il faut n'y pas trouver, ou qu'ils lui en ont ôté d'*essencielles*, ou qu'ils lui en ont attribué d'*incompatibles* avec celles qu'il a nécessairement.

Tous ces Philosophes n'ont étudié la nature de Dieu, que par rapport aux choses sensibles, dont ils tâchoient de comprendre l'origine et la formation. Au-lieu de soumettre la Physique à la Théologie, ils ne fondoient (2) leur Théologie que sur leur Physique ; et les différentes maniéres dont ils arrangeoient le systéme de l'Univers, faisoient leurs différentes croyances touchant la Divinité.

(2) *Nec verò pietas adversùs Deos, nec quanta his gratia debeatur, sine explicatione naturæ intelligi potest.* De Finib. III, 21,

Quelques-uns crurent que la Matiére toute seule, privée de sentiment et de raison, avoit pu former le Monde : soit que l'un des élémens produisît tous les autres par divers degrés de raréfaction et de condensation, comme il paroît qu'Anaximéne (3) l'a cru : soit que la matiére étant partagée en une infinité de corpuscules mobiles, ils aient pris des formes régulières à force de voltiger fortuïtement dans le vide, comme l'a cru (4) Epicure : soit que toutes les parties de la matière eussent une pesanteur intrinsèque, et un mouvement naturel, qui les dirigeoient nécessairement, comme c'étoit l'opinion de Straton. Or l'Athéïsme de ces Philosophes est visiblement le plus grossier de tous ;

(3) Je n'ajoûte pas Anaximandre, parce qu'il ne désignoit en particulier aucun des élémens. Peut-être devroit-il plutôt être mis avec Straton ; mais nous ne savons point assez le fond de sa doctrine pour en décider.

(4) Je n'ajoûte pas Démocrite, parce qu'il croyoit que les atômes étoient animés : de sorte qu'il doit être mis, à cet égard, parmi ceux qui ont cru que les principes de l'Univers étoient intelligens.

puisque la cause première qu'ils ont reconnue, n'est qu'une matière inanimée.

D'autres s'élevèrent jusqu'à cette notion, qu'il y a dans le monde un trop bel ordre pour n'être pas l'effet d'une cause intelligente : mais ne concevant rien qui ne fût matériel, ils crurent que l'intelligence faisoit partie de la matière, et ils attribuèrent cette perfection au feu de l'Ether, qu'ils regardoient comme l'Océan de toutes les âmes. Ce fut l'opinion (5) des Stoïciens. Ils avançoient d'un pas de plus que les premiers, vers la connoissance de la Divinité, en ce qu'ils sentoient la nécessité d'une Intelligence pour former un monde si régulier.

Enfin, d'autres comprirent que l'intelligence ne pouvoit être matérielle, et qu'il falloit la distinguer absolument de tout ce qui est corps : mais en même temps ils crurent que les corps

(5) Quant au fond de cette opinion, qui consiste à croire un Tout matériel et intelligent, on pouroit associer Thalés, et même Pythagore, Xénophane, Parménide, et Démocrite, aux Stoïciens.

existoient indépendamment de cette intelligence, et que son pouvoir se bornoit à les mettre en ordre, et à les animer. Ce fut le sentiment d'Anaxagore, et de Platon : sentiment beaucoup moins imparfait que les autres, en ce qu'il renferme l'idée de la spiritualité, et distingue réellement la cause d'avec l'effet, l'agent d'avec la matière..

Un de mes sujets d'étonnement, c'est que Cicéron ait si peu insisté sur cette troisième opinion. Il ne la réfute que par dire qu'on ne sauroit (6(comprendre un être purement spirituel. Mais ce qui montre assez que sa réponse n'est pas sincère, c'est que lui-même convient ailleurs, non-seulement qu'on peut se former l'idée d'un être purement spirituel ; mais qu'on ne sauroit même se représenter Dieu, autrement que sous l'idée (7) d'un être purement spirituel.

---

(6) Voyez livre I, chap. XI et XII.

(7) *Nec verò Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quædam et libera, segregata ab omni concretione mortali, etc.* On a déja vû ci-

Avouons-le, Cicéron vouloit briller, c'étoit là son but, et il sentoit qu'en attaquant de front une opinion si raisonnable, il n'en sortiroit pas à son honneur.

Mais puisque son Cotta fait l'Académicien, pourquoi ne soutient-il pas ici une opinion, qui avoit été celle de Platon ? Est-ce que la moyenne et la nouvelle Académie s'étoient adonnées si fort à disputer pour et contre sur toutes choses, qu'elles n'avoient conservé aucun dogme positif, même touchant la Divinité ? On seroit d'autant mieux fondé à le croire, qu'il ne paroît rien, comme nous l'avons (8) déja remarqué, d'où l'on puisse inférer qu'Arcésilas, fondateur de la moyenne Académie, ait signalé son zèle contre l'Athéisme de Straton et d'Épicure. Il y a la même plainte à faire de Carnéade, fondateur de la nouvelle Académie.

Une autre chose dont je m'étonne, c'est de ne trouver dans cet Ouvrage

---

dessus, page 280, ce passage, qui est le fléau des Matérialistes.

(8) Ci-dessus, page 279.

de Cicéron aucune trace du fameux systéme, qui admet deux principes, un bon et un mauvais. Plutarque (9) veut pourtant que ce fût le systéme commun des Perses, des Égyptiens, des Chaldéens, et des Grecs, entre lesquels il nomme Pythagore, Héraclite, Empédocle, Platon et Aristote. Quoi qu'il en soit, comme je dois me borner à cet Ouvrage de Cicéron, je reviens aux trois (1) systémes généraux, qui embrassent toutes les opinions particulières, que Cicéron nous a exposées.

---

(9) *De Iside et Osiride.*

(1) Rappelons ici le passage que S. Augustin nous a conservé de Sénèque, *de Civit. Dei, VI.* 10. *Ego feram aut Platonem, aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum* SINE CORPORE, *alter* SINE ANIMO ? Ce passage justifie parfaitement le partage que je fais ici de tous les anciens systêmes en trois classes. Car voilà le Dieu de Platon incorporel, *sine corpore*, le Dieu de Straton, matiére brute et inanimée *sine animo* ; et par conséquent le Dieu des Stoïciens, qui étoit celui de Sénèque, mitoyen entre les deux autres, matière et intelligence tout ensemble ; mais intelligence dans le sens que j'ai dit ci-dessus.

Tous les anciens Philosophes auroient donc proféré cet acte de foi, *Je crois l'existence des Dieux*, sans entendre par-là ce qu'entendent le Juif et le Chrétien. Réduisons les termes à leur juste valeur, et nous verrons que cette proposition signifie dans la bouche de Straton, ou dans celle d'Épicure, *Je crois l'existence d'une nature inanimée* : dans celle des Stoïciens, *Je crois l'existence d'un principe intelligent, quoique matériel* : et dans celle d'Anaxagore, ou de Platon, *Je crois l'existence d'un Esprit infini, qui a formé l'Univers, mais qui ne l'a pas créé.*

Ainsi, quand on résout cette proposition suivant les règles de la Logique, on voit que l'attribut ne répond jamais à notre idée, et qu'il change toujours en même temps que le sujet. De-là il s'ensuit que les traits de cet Ouvrage, qui ont quelque air d'impiété, n'ont point ici pour objet le vrai Dieu, mais la chimère que les Philosophes mettoient à la place du vrai Dieu. Ce qui montre un manque de bonne-foi, ou de Logique dans quelques écrivains, qui ont employé

de ces traits-là, pour éblouir des lecteurs ignorans.

Que Velléius, par exemple, demande avec quelles machines et avec quels ouvriers le Dieu de Platon a conftruit l'Univers, et comment les élémens lui ont pu obéir? Question embarrassante pour un Platonicien, à qui l'on auroit donné plus d'un siècle à rêver, avant qu'il pût dire pourquoi, de deux êtres nécessaires et coéxistans de toute éternité, l'un obéissoit à l'autre. Mais doit-elle embarrasser un Chrétien, qui a lu dans la Genèse, *Dieu dit : Que la lumiére se fasse, & la lumière se fit ?* Un Dieu, qui, par un seul acte de sa volonté, fait sortir du néant la matière de l'Univers, a-t-il besoin de machines et d'ouvriers pour construire l'Univers ?

Que l'on demande pourquoi la construction de l'Univers a été si long-temps différée, et pourquoi enfin il a été fait avec tant de magnificence? Question captieuse pour un Païen? mais insensée par rapport à nous, qui savons que le Seigneur a opéré (1)

(1) *Prov.* 16, 4. *et s.* 134, 6.

toutes choses librement et volontairement pour lui-même, pour sa propre gloire; qu'il regarde (3) toute la terre comme une goutte de rosée; que les nations (4) sont toutes devant lui, comme si elles n'étoient pas; qu'à ses yeux un jour (5) est comme un millier d'années, et un millier d'années comme un jour.

Que l'on objecte à Pythagore, qu'une âme universelle, dont les âmes humaines sont des portions, doit souffrir quand les hommes souffrent : et ajoutons, doit pécher quand les hommes péchent : c'est aux Pythagoriciens, c'est aux Stoïciens à y répondre, ou plutôt à convenir qu'il n'y a point de réponse. Mais que nous importe à nous, qui savons que toutes les âmes sont de simples créatures, et que Dieu (6) remplit le ciel et la terre par son immensité, sans être rien lui-même de ce que sont le ciel et la terre?

---

(3) *Sap.* 11, 23.
(4) *Isai.* 40, 17.
(5) *II. Petr.* 3, 8.
(6) *Jerem.* 23, 24.

Que Cotta plaisante, tantôt sur les Dieux de Velléius, tantôt sur ceux de Balbus, ce sont d'agréables comédies qu'il nous donne à leurs dépens. *Est-il* (7) *un autre Dieu que le Seigneur? Est-il un autre Dieu que le nôtre?* Qu'y a-t-il, et que peut-il y avoir de commun entre un Esprit infini, et le Dieu rond des Stoïciens, ou les Dieux grêles d'Épicure?

Je viens d'examiner l'acte de foi, que les anciens Philosophes auroient pu faire touchant l'existence de Dieu. Mais quel autre acte pouvoient-ils faire à l'égard des Dieux qu'ils connoissoient? Quel acte d'amour, d'adoration, de confiance, de soumission, de reconnoissance, d'espérance, de crainte? Quel est celui de ces Philosophes, qui auroit pu dire à ses disciples : *Je vous enseignerai qui vous* (8) *devez craindre. Craignez celui qui peut, après vous avoir donné la mort, vous envoyer dans un lieu de tourmens. Oui, vous dis-je, craignez-le.*

---

(7) *Psal.* 17, 32.
(8) *Luc.* 12, 5.

Aussi l'intention de ces faux Sages étoit d'étouffer la crainte du Seigneur, le principe de la (9) véritable sagesse. Ils enseignoient tous, sans exception, que Dieu (1) ne se fâche jamais, et ne fait jamais de mal aux hommes, ni en cette vie, ni en l'autre. Toute la première Tusculane de Cicéron, où leurs idées paroissent aussi différentes, et aussi peu orthodoxes sur la nature de l'âme, qu'elles l'étoient sur la nature de Dieu, tend à nous rassurer contre les frayeurs de la mort.

On voit présentement avec quelles modifications je souscris au sentiment de Gassendi touchant l'athéisme des anciens Philosophes. Je les ai partagés en trois classes, dont les deux premières, n'ayant reconnu que des principes matériels, sont absolument (2)

---

(9) Principium sapientiæ, timor Domini. *prov.* 1, 7. *Eccli* 1, 16. *Psal.* 110, 10.

(1) Voyez Cicéron, *de Offic. III*, 28. J'ai rapporté ce passage tout au long, p. 142.

(2) *Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei : et de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt*

inexcusables, et ne diffèrent en leur aveuglement que du plus au moins. Quant aux sectateurs de la troisième, qui paroissent avoir renfermé dans la notion qu'ils avoient de Dieu, tout ce que nous y renfermons nous-mêmes, hors la qualité de Créateur; un Métaphysicien les sauvera, en disant, que la qualité de Créateur, qui suppose la puissance réduite à l'acte, n'est pas un des attributs essenciels de la Divinité; puisque Dieu, ayant créé le monde librement, pouvoit ne pas le créer, et par conséquent n'avoir pas le titre de Créateur.

Au reste, le jugement que j'ose porter sur la Théologie des Grecs, est doublement hypothétique. Car il faut, pour le rendre vrai, deux choses : l'une, que Cicéron ait bien pris leurs pensées; l'autre, que moi-même j'aye bien pris celle de Cicéron. Pour me réfuter donc personnellement, il ne

---

quis esset artifex : sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, rectores orbis terrarum Deos putaverunt. Sap. XIII, 1, 2.

suffiroit pas de me produire mille et mille passages de toute sorte d'écrivains, qui donnent une idée plus favorable que moi, de l'ancienne Théologie. Je conviendrai par avance, si l'on veut, que je n'aurois pas la pluralité des voix. Mais elle m'est indifférente ; mon dessein étant, comme je m'en suis expliqué d'abord, de me borner uniquement à Cicéron. Ou il faut prouver que je n'ai pas entendu le sens de ses paroles, ou il faut prouver que j'en tire de fausses conséquences. Toute autre réfutation tomberoit sur l'Auteur, et non pas sur le Traducteur.

Mais de Cicéron lui-même, qu'en jugerons-nous? Rien autre chose que ce qu'il répète en tant d'endroits. Que c'est un Académicien, un homme qui avoue de bonne foi qu'il ne sait pas ce qu'en effet il ne sait pas : qui tâche d'approfondir tous les systêmes, et d'en bien peser le pour et le contre : qui, au-lieu de l'évidence qu'il cherche, ne trouve que plus ou moins de probabilité : qui, dans cette situation, fuit l'orgueuil et l'entêtement des prétendus Sages : qui se ressouvient qu'étant

homme (3), tout ce qu'il peut faire, c'est d'étudier la vrai-semblance, et de s'y arrêter, faute de pouvoir étendre ses conjectures au-delà.

Mais, dira-t-on, au-lieu de mettre au jour les erreurs des anciens Philosophes, ne vaudroit-il pas mieux profiter de ce qu'il y a d'obscur dans les restes de leur doctrine, pour tâcher de les faire paroître orthodoxes, et pour avoir par-là une preuve de plus contre les athées?

Je sais que de très-savans hommes ont pris ce dernier parti. Je loue leur intention. Mais en même temps je doute que leur zèle ait eu le succès, dont ils se flattoient. Des incrédules, qui résistent à la vérité, et aux démonstrations les plus fortes de la vérité, ne se rendent pas à une preuve équivoque. Quand même nous donnerions à celle-ci toute l'évidence, qui peut convenir à un point de tradition écrite,

---

(3) *Nec tamen ut Pythius Apollo, certa ut sint, et fixa quæ dixero : sed ut homunculus unus e multis, probabilia conjecturâ sequens. Ultra enim quò progrediar, quàm ut veri videam similia, non habeo.* Tuscul. I. 9.

les incrédules ne s'y rendroient pas davantage. Puisqu'ils n'écoutent (4) ni Moïse, ni les Prophètes : disons plus ; puisqu'ils n'écoutent pas JÉSUS-CHRIST, en vain leur voudrions-nous ressusciter un Pythagore, un Aristote, ils ne l'écouteroient pas.

J'ai cru attaquer les incrédules par un chemin plus court, en remontant à la principale source de leur dépravation. Quelle est-elle ? C'est leur orgueuil, c'est la confiance qu'ils ont en leurs propres lumières. Ils ne secouent le joug de la Foi, que parce qu'ils comptent sur la supériorité de leur raison. Or ils trouvent ici à se détromper par de grands exemples. Ils ne sauroient n'y pas voir l'inutilité de la Raison humaine, et les vains efforts qu'elle fait toute seule pour s'élever à l'exacte connoissance d'un (5) Dieu véritablement caché, qui habite une lumière inaccessible. Quels ont été à cet égard, les progrès de cette Raison si fière, durant plus de quatre siècles, dans les meilleures têtes de la Grèce,

---

(4) *Luc XVI*, 31.
(5) *Isai XLV*, 15. et *I. Tim. VI*, 16.

dans les Païens les plus illustres par leur savoir, dans les Chefs de leurs plus fameuses écoles ? Rien de si absurde, qu'il n'ait été (6) avancé par quelque Philosophe.

Que les incrédules, s'ils veulent être sincères, avouent que les athées modernes n'ont fait que nous redire les absurdités des Anciens. Otez au détestable Spinosa une prétendue méthode géométrique, et un galimatias continuel, ce sera Balbus tout pur.

Une autre réflexion, qui doit les instruire, ou les confondre, c'est que si la raison ne va pas toute seule jusqu'à découvrir la vérité, elle va jusqu'à pouvoir détruire le mensonge. Cicéron le montre dans cet ouvrage. Privé des oracles, qui nous apprennent l'essence du vrai Dieu, il trouvoit dans ses lumières naturelles de quoi réfuter l'athéisme et l'idolâtrie. Il n'en savoit pas assez (7) pour établir la vraie reli-

(6) *Sed nescio quo modo nihil tam absurdé dici potest, quod non dicatur ab aliquo Philosophorum* Divin. II, 38.

(7) *Tullius, tertio de natura Deorum libro, dissolvit publicas religiones : sed tamen veram,*

gion ; mais il en savoit assez pour combattre les Stoïciens, et les Épicuriens, les seuls qui s'élevèrent (8) contre saint Paul, lorsqu'il prêcha dans Athènes. On diroit que la Providence divine avoit suscité exprès un homme aussi éloquent que Cicéron, pour préparer les voies aux vérités Chrétiennes, en portant les premiers coups à ces deux Sectes.

Je n'aurai donc pas à regretter ce que la Traduction de cet Ouvrage m'a coûté de temps et d'étude, si les incrédules peuvent y apprendre, ne disons pas à connoître Dieu, mais à se connoître eux-mêmes. Alors, présumant moins de la Raison, ils comprendront qu'elles ne sauroit être, ni parfaitement

---

quam ignorabat, nec ipse, nec alius quisquam potuit inducere. Adeò et ipse testatus est falsum quidem apparere, veritatem tamen latere. Lact. de ira Dei, cap. XI.

Cùm enim suscepisset disputationem, quâ Deorum naturam tolleret, de quâ Philosophi garriebant : omnem divinitatem ignorantiâ veri putavit esse tollendam. Itaque Deos potuit tollere, quia non erant. Idem, Divin. Instit. lib II, cap. 8.

(8) *Act. XVII*, 18.

éclairée, ni solidement fixée, que par la Foi; et qu'en ce qui regarde l'existence et l'essence d'un Dieu Créateur, la Foi n'est que le supplément de la Raison; ou plutôt, n'ajoûte que la précision, et la certitude aux idées empreintes dans la Raison. Jusques-là que s'ils étoient bien fondés, ce qui n'est pas, et ne sauroit être, à rejeter toute révélation divine : Moïse, dans cette supposition, auroit été l'auteur d'un sistème incomparablement plus lumineux, plus solide, plus consolant, plus capable de nous porter à la vertu, et de nous tenir dans l'ordre, que tout ce qui a été imaginé sur ce sujet par les Philosophes de la Grèce.



ADDITIONS

INDIQUÉES

Ci-dessus page 34, & page 266.

I.

EXTRAIT d'une Lettre de Monsieur ACOLZER (LA CROZE, Bibliothécaire du Roi de Prusse) *rapportée dans les Nouvelles de la République des Lettres, Avril* 1702.

QUOI qu'en dise le savant M. Gronovius, il y a une faute au commencement du Traité de Cicéron de la Nature des Dieux. M. Petit l'a bien sentie ; mais sa restitution n'est pas heureuse. Vous la trouverez dans ses Miscellanées, et elle est rapportée dans les notes de M. Gronovius. Voici le passage : *De quâ tam variæ sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes sententiæ, ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium*

philosophiæ esse scientiam; *prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse.* Je vous avoue, Monsieur, que je n'ai jamais compris ce que le mot *scientia* fait en ce lieu-là; et M. Gronovius, qui l'explique ingénieusement, ne sauroit, à mon avis, se contenter lui-même du sens qu'il lui donne.

Les manuscrits ne varient guère sur un mot, qu'il ne soit corrompu, et il y a de la variation à celui-ci. Voici ce qui m'est venu dans la pensée. Cicéron étoit Académicien, tout le monde le sait, et il a employé ici un mot de sa secte, un mot, dis-je, que les Copistes ont corrompu, parce qu'ils ne l'entendoient pas. Je crois donc qu'on pourroit conjecturer que Cicéron avoit écrit, *ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophiæ esse SCEPSIM.* Ce seroit en vain que l'on voudroit dire que les Académiciens n'étoient pas Sceptiques. Aulugelle, XI, 5, dit positivement le contraire : *utrique enim*, dit-il, en parlant des Académiciens et des Pyrrhoniens, Σκεπτικοὶ *dicuntur.*

Ainsi les uns et les autres pouroient etre appelés en grec, *οἱ ἀπὸ τῆς Σκέψεως*, expression qui se trouve dans Sextus Empiricus.

La difficulté de traduire ce mot en latin a pu déterminer Cicéron à s'en servir, lui qui d'ailleurs dans le même livre se sert du mot de *Pronea*, et de quelques autres, qu'il auroit pu facilement traduire par d'autres mots de la langue latine.

I I.

Lettre de M. Bayle, *tirée du Recœuil de ses Lettres.*

Vous me faites trop d'honneur en voulant savoir ce que je pense d'une conjecture, qui a été communiquée au Public dans les Nouvelles de M. Bernard du mois d'Avril 1702, page 393. Vous la trouvez ingénieuse; mais le le mot *Scepsis*, forgé de nouveau, vous fait de la peine au commencement d'un livre, tel que celui de Cicéron *de Natura Deorum.* J'en juge tout comme vous, et je ne crois point qu'il y ait

rien à changer dans ces paroles : *De qua* (natura Deorum) *tam variæ sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes ſententiæ, ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophiæ esse scientiam ; prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse.*

Ce passage a été la croix des Critiques. Manuce a voulu qu'on mît, *inscientiam*, au - lieu de *ſcientiam.* Turnèbe a rejeté avec le dernier mépris cette correction, ét a expliqué la chose suivant la leçon vulgaire. Lescalopier l'a expliquée d'une autre façon. M. Gronovius encore d'une autre. Les interprétations de ces savans hommes sont très - belles, et j'en conviens sans difficulté : néanmoins il a été un temps, que je pensois qu'il falloit lire, *non esse scientiam* ; comme si la pensée de Cicéron eût été que les diverses opinions sur la nature des Dieux étoient une marque que le principe de la Philosophie, l'être des êtres, la cause première, étoit d'une nature incompréhensible, et n'étoit point par conséquent un sujet de science.

Mais j'abandonnai bientôt cette conjecture ; et voici ce me semble, ce que Cicéron a voulu dire : *Les plus savans hommes ont formé sur la nature des Dieux tant d'opinions différentes & opposées, que c'est une grande preuve, que la science, c'est-à-dire, une connoissance certaine et évidente, doit être la base, le principe, et le fondement de la Philosophie ; et que les Académiciens sont bien sages, eux qui refusent leur consentement à des choses incertaines.*

Pour développer ce raisonnement, et approcher un peu plus les extrémités de l'enthymème, je voudrois qu'on sous-entendit ceci : *Car, si les Philosophes s'étoient prescrit cette loi, de n'affirmer jamais rien que ce qu'ils concevroient clairement et distinctement, c'est-à-dire, ce qui étoit une science ; ils ne nous auroient pas jetés dans l'embarras où nous sommes, pour tant de sentimens contraires sur l'article important et capital de la nature des Dieux.*

Vous connoîtrez aisément, Monsieur, qu'au cas que Cicéron ait voulu parler ainsi, il a donné à la Philosophie la

même base que M. Descartes. La pensée de Turnèbe n'a qu'une ressemblance fort générale avec la mienne.

III.

EXPLICATION (1) *d'un passage du premier Livre de Cicéron*, de Natura Deorum, *insérée dans les Mémoires de Trévoux, Décembre* 1730.

Le passage de Cicéron que j'entreprends d'expliquer, se lit au commencement de son premier Livre *de la nature des Dieux*. Le voici : *Perobscura quæstio est de natura Deorum, quæ et ad agnitionem animi pulcherrima est, et ad moderandam religionem necessaria. De quâ tam variæ sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes sententiæ, ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophiæ esse scientiam ; prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse.*

---

(1) *Par le R. P. CHARLES DU BOIS, Jésuite, alors Recteur du collége de Lyon, et depuis Assistant de France à Rome.*

L'obscurité

L'obscurité de ce passage vient du mot, *scientiam*, lequel, dans la place qu'il y occupe, ne fait aucun sens raisonnable. Tous ceux, qu'on lui a donnés jusques à présent, satisfont si peu les Savans, qu'ils l'ont appellé avec raison, *la croix des Critiques*. Il seroit trop long de rapporter ici leurs différens sentimens sur ce sujet, et également inutile de les réfuter, après qu'ils se sont si bien réfutés les uns les autres. M. l'Abbé *d'Olivet* en a rassemblé onze interprétations différentes à la fin du premier tome de sa Traduction; et il leur préfère avec justice celle du savant M. le Président *Bouhier*. Ces deux Messieurs veulent que *scientiam* signifie en cet endroit, *des notions claires et incontestables sur lesquelles tout raisonnement doit être appuyé*, comme s'explique le P. *Bouhier*, ou *des principes évidemment connus*, comme s'exprime M. *d'Olivet* en traduisant ce mot. *La diversité*, dit-il, *et la contrariété même, qui se remarquent ici dans les opinions des plus savans hommes, font bien voir que la Philosophie doit porter sur des principes évidemment connus.*

Mais, outre que la science et les principes de la science sont deux choses différentes, que le même mot ne rend pas, il me semble que cette interprétation souffre trois difficultés, qui peuvent la rendre au moins suspecte.

1°. Elle ne fait pas parler Cicéron d'une manière digne de lui. Qui doute en effet que la Philosophie ne doive porter *sur des principes évidemment connus ; sur des notions claires et incontestables, sur lesquelles tout raisonnement doit être appuyé ?* Cicéron, pour persuader une chose si triviale, avoit-il besoin de proposer la diversité des sentimens des Philosophes sur la nature des Dieux ? C'est par cette raison et dans les mêmes termes, que M. le P. B. rejette l'opinion de ceux qui veulent qu'on lise, *inscientiam*, au lieu de *scientiam*. Il lui a paru que Cicéron ne devoit point avoir recours à la diversité des sentimens des Philosophes, pour prouver que l'ignorance, *inscientiam*, est cause que les hommes s'attachent à la Philosophie. Or, cela n'étoit-il pas tout au moins aussi inutile, pour montrer que la Philosophie doit porter sur des *prin-*

cipes évidemment connus ; sur des notions claires et incontestables , sur lesquelles tout raisonnement doit être appuyé? La Philosophie n'est, et ne peut être , non plus que toutes les autres sciences, qu'un amas , un assemblage, une suite de raisonnemens. A quel propos donc , Cicéron se mettoit-il en devoir de prouver , qu'elle doit être appuyée sur des *principes évidemment connus* , sur *des notions claires et incontestables* , etc.

2°. Ce qu'on fait dire à Cicéron par cette interprétation , n'a aucune liaison avec ce qui précède. Car , de ce que les Philosophes ont eu des opinions fort différentes sur la nature des Dieux ; s'ensuit-il en aucune manière, qu'on doive commencer à philosopher sur *des principes évidemment connus* , sur *des notions* , *&c.* à moins qu'on ne suppose qu'ils ne l'ont pas fait ; ce qu'on supposeroit sans fondement : la différence des sentimens des Philosophes sur cette matière , et sur une infinité d'autres, ne vient pas de ce qu'ils manquent de *principes* et de *notions* , etc. mais de ce que par passion , ou

par prévention, ou par inadvertence, ou par précipitation, etc. ils tirent de fausses conséquences de ces principes et de ces notions. Or, comme la vérité est unique en chaque sujet; et que la fausseté, qui s'en écarte, peut s'écarter d'une infinité de manières, de ce point fixe et unique : c'est de là que naissent la diversité et la contrariété des sentimens des Philosophes.

3°. Cette même interprétation ne s'accorde pas mieux avec la suite du texte : *prudenterque Academicos à rebus incertis assensionem cohibuisse*. Pour le faire sentir, voyons comment M. *d'Olivet* lie l'un à l'autre dans sa Traduction. Le voici : *La diversité et la contrariété même, qui se remarquent ici dans les opinions des plus savans hommes, font bien voir que la Philosophie doit porter sur des principes évidemment connus; et que par conséquent les Académiciens, où ils n'ont trouvé que de l'incertitude, ont eu raison de suspendre leur jugement.* Il me semble qu'on ne peut tirer cette conséquence de l'antécédent qui la précède, qu'en supposant encore ici, que les Acadé-

miciens ne connoissoient pas les *principes évidemment connus.* Mais peut-on le supposer, quand on sait qu'ils reconnoissoient certaines vérités ; comme Cicéron, qui étoit de leur Secte, nous l'apprend un peu plus bas ? *Nec tamen fieri potest, ut qui hac ratione philosophantur*, *ii* (Academici) *nihil habeant quod sequantur.* Cicéron répète souvent la même chose ailleurs, et sur-tout dans les Questions Académiques. Les Académiciens connoissoient donc la vérité des *principes évidemment connus*, la plus lumineuse de toutes, et qui précède nécessairement la connoissance de toutes les autres vérités. On suppose donc sans fondement qu'ils ne connoissoient pas ces principes ; et cette supposition étant fausse, la conséquence qu'on en tire, ne l'est-elle pas aussi : *que les Académiciens, où ils n'ont trouvé que de l'incertitude, ont eu raison de suspendre leur jugement ?*

Ce sont là les principales difficultés, qui m'ont empêché d'adopter l'interprétation de M. le P. *Bouhier*, et de M. *d'Olivet*, et qui m'ont engagé à en chercher une nouvelle, qui ne

souffrît pas ces mêmes difficultés. Je crois l'avoir trouvée : mais ne me flatté-je point ? Les Savans en jugeront ; je vais la leur proposer.

On éviteroit, ce me semble, les inconvéniens dont je viens de parler, et tous les autres qui se trouvent dans les différentes explications de ce fameux passage, en ajoutant seulement au mot, *scientiam*, le monosyllabe, HANC ; c'est-à-dire, *scientiam hujus rei, hujus argumenti, naturæ Deorum.* Je prétens donc qu'on doit lire ; *ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophiæ esse scientiam hanc :* c'est-à-dire, ce qui est une grande preuve que cette science (de la nature des Dieux) est la cause ou le principe de la Philosophie.

Ceux qui savent les changemens que les Critiques ont faits à ce passage pour l'expliquer, n'incidenteront pas sur cette légère addition. Le Père *Lescalopier* a eu raison de dire qu'on avoit mis à la torture cet endroit de Cicéron, *vexatus hic locus à multis.* Les uns ont cru qu'il falloit lire *inscientiam :* les autres, *non esse scientiam :* quelques-

uns *sententiam*. M. *Petit* y ajoûte cinq à six mots. On est sans doute en droit de faire de pareils changemens, quand en conservant le texte ordinaire, on ne peut y trouver un sens digne de son Auteur; quand les Manuscrits varient, comme ils le font ici; quand le changement qu'on fait, n'est pas considérable; quand enfin il est naturel de soupçonner, que ce qu'on ſupplée, a pu aiſément échapper aux Copistes et aux Imprimeurs. Or, qui ne conviendra qu'un mono-syllabe a pu plus aisément être omis que tout autre mot; sur-tout si on fait réflexion, que dans les Manuscrits et les anciennes éditions, les mono-syllabes, déja très-courts par eux-mêmes, s'écrivoient encore par abréviation ?

Mais je reviens à ce que j'ai à prouver : savoir, que par l'addition du mot HANC, cet endroit de Cicéron eſt à couvert des inconvéniens qu'il souffre par toutes les autres interprétations, et en particulier par celle de M. le P. *Bouhier* et de M. *d'Olivet*.

1°. Je fais parler Cicéron d'une manière digne de lui, lorsque je lui fais dire, que la connoissance exacte de la

nature des Dieux est une des causes ou des principes de la Philosophie. Quoique cette pensée ne lui soit pas particulière, c'est une de ces pensées qu'un grand génie ne doit pas rejeter, toutes communes qu'elles sont, à cause du bon sens qu'elles renferment, mais sur-tout si elles sont nécessaires dans l'endroit où il les place. Or, Cicéron en avoit besoin à l'entrée d'un exorde, où, en bon Orateur, il vouloit donner une grande idée du sujet qu'il alloit traiter. Dans cette vue, après avoir dit d'abord, que la question de la nature des Dieux est très-obscure; *Perobscura quæstio est de natura Deorum :* qu'elle est nécessaire pour connoître ce que c'est que l'Ame, et pour régler la Religion; *quæ et ad agnitionem animi pulcherrima est, et ad moderandam religionem necessaria :* que les plus savans hommes ont eu des sentimens fort différens là-dessus; *de qua tam variæ sunt doctissimorum hominum, tàmque discrepantes sententiæ :* il ajoûte que la connoissance de cette matière est une des causes ou des principes de la Philosophie; *causam, id est, princi-*

pium Philosophiæ esse scientiam HANC. Voilà sans doute de quoi réveiller l'attention de ses Lecteurs.

Quelques - uns ont voulu mal-à-propos distinguer les causes, des principes de la Philosophie. Il est certain que *causam* & *principium* signifient ici la même chose, comme l'*id est*, avec lequel Cicéron les joint, le marque assez. Aristote, et tous les Philosophes après lui, emploient indifféremment ces deux mots, pour exprimer les vérités, d'où naissent d'autres vérités; mais ils distinguent deux sortes de principes de la philosophie : savoir les premiers principes, qui sont évidemment connus par eux-mêmes, sans le secours d'aucun principe précédent; et les conclusions qu'on tire de ces premiers principes, et qui deviennent à leur tour les principes de nouvelles conclusions.

Parmi ces derniers principes, les Philosophes donnent avec plus de raison ce nom, à ceux qui suivent immédiatement des premiers, et qui par leur fécondité produisent toutes, ou, presque toutes les conclusions, dont

l'assemblage fait le corps de la Philosophie. Telle est la connoissance de la nature de Dieu, que tous les Philosophes anciens et modernes ont regardée sur ce pied. De ceux-ci, je n'en citerai qu'un seul, qui par la beauté et la sublimité de son génie, peut tenir lieu de tous les autres. C'est le célèbre M. *de Fenélon*, Archevêque de Cambrai. *Je tiens*, dit-il dans son Traité de l'Existence de Dieu, *la clef de tous les mystères de la nature, dès que je découvre son Auteur.*

2°. Mon interprétation donne à ce passage un sens, qui s'accorde parfaitement avec ce qui précède. En effet, la diversité et la contrariété [illegible] opinions, que les Philosophes on[illegible]ventées avec tant d'application et d'étude sur la nature des Dieux, en cherchant à la connoître, ne sont-elles pas une preuve bien sensible, qu'ils en ont regardé la connoissance exacte, comme essencielle, comme capitale, comme une des causes ou des principes de la Philosophie ?

3°. Le sens qu'a ce passage dans mon interprétation, n'est pas lié moins

naturellement avec ce qui suit; *Prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse.* Pourquoi? Parce que les Académiciens n'ayant su se déterminer sur la nature des Dieux, ce qui étoit connu de tout le monde, et ce que fait bien voir l'Académicien *Cotta* dans le Dialogue de Cicéron; ils faisoient fort prudemment de suspendre leur jugement sur beaucoup d'autres choses, qui dès-là ne pouvoient leur être que très-incertaines. Qui manque d'une connoissance, qui doit précéder les autres, fait sagement de ne prendre aucun parti sur celles-ci.

On m'objectera, peut-être, que dans cet endroit Cicéron ne parle pas de l'indétermination des Académiciens sur la question de la nature des Dieux. J'avoue qu'il n'en parle pas en termes formels; mais ce n'est que pour la raison que je viens d'indiquer; parce que personne n'ignoroit leur indétermination sur cet article. Cicéron en a usé à cet égard, comme en use dans tout discours, un Auteur qui veut être court, et ne rien dire de superflu ni

d'inutile. Il supprime les vérités, qu'il juge qu'on aura suffisamment présentes à l'esprit, sans qu'il soit besoin de les exprimer. Dans l'Ecole même, où l'on se pique de prouver tout à la rigueur, fait-on difficulté d'employer l'enthyméme, où l'on sous-entend une proposition, sur laquelle on voit que personne ne peut hésiter?

Voici donc, à ce qu'il me paroît, le sens véritable de ce fameux passage, qui avoit été jusqu'ici pour tant de savans Critiques un écueil funeste.

La diversité et la contrariété même des opinions, que les plus savans hommes ont imaginées avec tant d'application sur la nature des Dieux, font bien voir qu'ils en ont regardé la connoissance exacte, scientiam hanc, *comme une des causes ou des principes de la Philosophie; et que par conséquent les Académiciens, qui n'ont pas su se déterminer sur cette question, ont eu raison de suspendre leur jugement sur bien des choses, qui dès-là ne pouvoient qu'être incertaines pour eux.*

I V.

EXTRAIT d'une Thèse (1) *soutenue à Leipsick, le 6 Mai* 1737.

HUJUS loci, principium Philosophiæ esse inscientiam, prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse, *quot sint explicationes atque emendationes, difficile est enumerare. Olivetus, vir eruditissimus*,

(1) Je n'avois point encore cette Thése, lorsqu'on imprima le Cicéron de M. le Dauphin, où je me suis fait une loi de rapporter, sur ce fameux passage, toutes les Remarques latines qui m'étoient connues : et cela de bonne foi, sans examiner si elles me favorisent ou non ; parce qu'il est question de bien entendre Cicèron, et non de savoir si j'ai bien ou mal traduit.

On connoit en France, comme en Allemagne, le rare mérite du célèbre Professeur *Jean-Auguste* ERNESTI, sous les auspices duquel cette Thése a été soutenue. Je ne doute cependant pas qu'on ne juge qu'il a été bien réfuté par M. le Président *Bouhier*, dans la Replique suivante. Je n'y ajoûterai qu'un petit mot, dans un moment.

novem doctorum hominum sententiis commemoratis, ipse ita verba, de quorum sensu quæritur, interpretatur, que la Philosophie doit porter sur des principes évidemment connus, *approbante doctissimo homine, Boherio. Sed non erat, quare sic se verum verborum sensum vidisse existimaret. Nam si quis Academicæ disciplinæ rationem consideret, quæ nihil certi esse ac percepti contendit, et hanc interpretationem cum sequentibus comparet, facilè intelligas profectò, longè aliam his verbis vim esse potestatemque subjiciendam. Vidit hoc vir doctissimus, qui in Miscellaneis Observationibus in Auctores veteres et recentiores, quamquam interpretationem Oliveti viderat, tamen novam sententiam proposuit.* Socrates, *ait*, à quo Academici profecti sunt, in cujus auctoritate certè libenter delitescebant, is igitur dicere solebat, se unum hoc scire, quod nihil sciat. Ideoque inter Academicos receptum esse potuit (*cur non potiùs, fuit*) hoc placitum : ἀρχὴν τῆς φιλοσοφίας εἶναι τὴν τῆς ἀγνοίας γνῶσιν. *Hæc omnia rectè. Quid ergo ? Censeo legendum :* inscientiæ scientiam. *Quà*

sensum, non malè : sed emendatione nil opus. Alius vir doctus eodem loco commemorat conjecturam docti hominis, nescio cujus, e Bernardi novis Reipubl. Liter. qui legebat : principium Philosophiæ esse scepsim; *sed sibi, etsi se nondum expediat ; tamen placere maximè ostendit Bælii conjecturam, qui reponi volebat :* principium Philosophiæ non esse scientiam.

Viderunt viri doctissimi veram loci sententiam, sed præter rem medicas ei admoverunt manus. Quid nos ? Ciceronem jubebimus ipsum tantas lites componere. Inscientiæ *verbum duplicem vim habet apud Ciceronem, vulgarem alteram, quæ neminem fugit, alteram verò* (2) *remotam ab usu plebis, eamque*

---

(2) Ce mot *inscientia*, pris dans un sens particulier, dont aucun Dictionaire ne fait mention, et qui n'est autorisè que par un seul passage assez équivoque ; on veut le placer ici, malgré l'opposition presque unanime, et des manuscrits, et des Critiques. Il est vrai que Cicéron, dans ses Traités de Philosophie, a souvent employé des termes purement scolastiques : mais c'est toujours dans le tissu d'un long discours, et jamais

in nullo Lexico, quod sciam, ne in Facciolati Nizolio quidem commemoratam. Quænam illa est? Respondeat Cicero e Disputat. Academicis: Si quid (3) ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam; sin aliter, INSCIENTIAM nominabat *Zeno*: ex qua existeret opinio, quæ esset imbecilla, et cum falso incognitoque communis. *Hanc* inscientiam *defendebant Academici, qui nihil statuebant esse* perceptum, *hoc est, ita comprehensum, ut convelli ratione non posset. Itaque hanc summam legem et principium totius Philosophiæ putabant, nihil*

---

sans prendre la précaution de les expliquer, ou devant, ou aprés. Ici ce seroit dans la seconde phrase d'un Exorde, où sa Rhétorique n'oublie rien pour amorcer son Lecteur. Voilà, dis-je, où l'on veut qu'il ait employé ce terme d'école, mais employé nûment, crûment, brusquement. Je fais le même procès à celui qui propose de lire ici, *Scepsim.* Oserois-je me flatter qu'un Savant tel que Monsieur *Ernesti*, à qui le goût de Ciceron doit être si familier, trouvera que mon scrupule n'est point sans quelque fondement?

(3) *Acad. lib. I, cap.* 11.

certò sciri, nihil percipi posse : contra quos coorti Stoïci, scientiam *menti humanæ et* perceptionem comprehensionemque *afferebant. Quare cùm Cicero, id quod inter omnes constat, Academicam rationem sequeretur, vel illam Philosophorum de natura Deorum dissensionem confirmare* inscientiam *Academicam existimabat, et Academicos propterea prudenter, cùm omnia incerta sint, assensionem ubique cohibendam putare. Sic omnia plana et explicata sunt, nullâ in verbis Ciceronis mutatione factâ.*

V.

Remarque de M. le Président. Bouhier.

Causam, id est, principium Philosophiæ esse scientiam. C'est ainsi que ce passage se trouve dans tous les manuscrits, à l'exception de deux, dans l'un desquels on lit, *sententiam*, et dans l'autre, *inscientiam*. Cette dernière leçon a été suivie dans la seule édition d'Alde Manuce, et je croyois avoir

suffisamment prouvé dans les premières éditions de mes Remarques, qu'elle ne mériteroit pas d'être adoptée par les Savans. Cependant, puisque depuis ce temps-là d'habiles gens se sont obstinés à la défendre, entr'autres un Anonyme dans les *Miscellaneæ Observationes*, imprimées à Amsterdam, *Vol.* 3, *p.* 154. M. Ernesti, *Clav. Ciceronian. Verb. inscientia*, et M. Midleton, en sa Vie de Cicéron, il m'a paru nécessaire de traiter ici la chose encore plus à fond.

Ce qui a trompé sur ce point quelques Critiques, c'est qu'ils se sont persuadé que Cicéron avoit embrassé le sentiment de quelques Académiciens rigides, qui, comme les Pyrrhoniens, s'étoient fait un sistême de paroître douter de tout, de chicaner sur tout, et de soutenir qu'on ne pouvoit rien savoir avec certitude. En quoi ils sappoient les fondemens de toute Philosophie, et enseignoient proprement la science de ne rien savoir, *novam non philosophandi philosophiam*, comme dit agréablement Lactance, *Instit.* III, 4, auquel on peut ajouter ce qu'a

écrit amplement saint Augustin, *contra Academic. Lib.* 2, §. 11.

Mais Cicéron, quoiqu'Académicien lui-même, étoit du nombre de ceux de cette Secte, dont le sistême étoit plus mitigé, et qui reconnoissoient quelques vérités, mais en petit nombre, parce qu'ils se faisoient une Loi de ne se rendre qu'à ce qui avoit une évidence palpable. Il établit ce principe dans l'endroit même, que nous expliquons en disant : *Quid tam indignum sapientis gravitate . . . quàm quod non satis exploratè perceptum sit, et cognitum, sine ulla dubitatione defendere?* D'où il concluoit avec ceux de sa Secte, que la science consistoit uniquement dans la parfaite connoissance des choses : *Scientiam nusquam esse censebant, nisi in animi notionibus* (c'est ainsi qu'il faut lire avec Lambin) *atque rationibus*, dit-il, *Academic. Quæst.* I, 7. Ce qui est appelé *certissima rerum comprehensio* par Sénèque, *De Benefic.* IV, 33.

Or ce principe n'est aucunement compatible avec le sistême de ceux qui reconnoissent plusieurs vérités.

On ne soupçonnera pas saint Augustin d'être Pyrrhonien. Et cependant, *Retract. Lib.* 1, *cap.* 14, §. 3, il dit précisément : *Propriè quum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firmâ ratione comprehendimus.* Et en son livre *De utilitate credendi*, §. 25, il fait lui-même sur cela l'apologie des Académiciens : *Qui dicunt, nihil esse credendum, nisi quod scimus, id unum cavent nomen opinationis, quod fatendum est turpe, ac miserrimum.* Je ne parle point de nos Philosophes modernes. Car on sait assez, qu'ils ne pensent pas différemment sur ce point ; et j'en donnerai quelques preuves dans la suite.

Que Cicéron ne reconnût plusieurs vérités, c'est de quoi on ne sauroit raisonnablement douter. Lui-même il nous assure en ce Livre, *cap.* 5, qu'il n'est pas de ceux qui nient tout : *Non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur.* Et en son Traité *de Offic.* II, 2, il dit pareillement : *Non sumus ii, quorum vagetur animus errore, nec habeat unquam quid sequatur.* Si on en veut des preuves plus détaillées, on les trouvera dans les Dissertations de

notre savant compatriote, feu M. Simon Foucher, *sur la Recherche de la Vérité, Livre III, chap.* 2.

Cela supposé, on comprend aisément le sens du passage de Cicéron, dont il s'agit. Il n'y dit pas simplement, *scientiam esse causam philosophiæ.* Pour ôter toute équivoque, il ajoûte : *id est, principium.* Car, comme le dit avec raison Aristote, *Metaphys.* IV, 1 : *Omnes causæ principia sunt :* πάντα τὰ αἴτια ἀρχαί. En effet la cause d'une chose, est ce qui lui donne l'être, et par conséquent son principe. Qui peut donc douter, que Cicéron ne se soit exprimé en vrai Philosophe, en disant que la science, c'est-à-dire, l'évidence, est le principe de toute Philosophie? Nos meilleurs Raisonneurs, comme Descartes, Bayle, etc. n'en ont pas parlé autrement, et je trouve dans le P. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité, Tome I, Livre I, ch.* 1, ce passage, qui peut servir de commentaire à celui de Cicéron : *La première des règles, qu'on peut regarder comme le fondement de toutes les Sciences humaines, c'est qu'on ne doit jamais*

donner de consentement entier, qu'aux propositions, qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne peut le leur refuser, sans sentir une peine intérieure. Et le P. Lamy, Bénédictin, dans une Dissertation, *sur l'Existence de Dieu*, insérée au Tome I des Mémoires de Trévoux, y pose pour fondement de sa démonstration, que *les idées claires des choses sont le premier principe des Sciences.*

Il y a plus. C'est que cette doctrine de Cicéron est la meme que celle de Platon, dont il faisoit gloire d'être disciple. Car ce Philosophe, *De Republ. Lib. 7, Tom. II, p. 533, edit. H. Steph.* parlant de l'art de raisonner, nous enseigne qu'il a pour premier principe la Science, et pour second la justesse des conséquences: Αρέσκει τὴν μὲν πρώτην μοῖραν. ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν : *Primam ejus partem placet vocare scientiam; secundam verò, ratiocinationem.* Le méme dit ailleurs, *in Theætet. Tome I, p. 187*, qu'il y a deux sortes d'opinions, l'une vraie, et l'autre fausse; et que c'est la première, qui s'appelle *Science.* N'est-il donc pas évident que dans le passage

dont il s'agit, Cicéron n'a fait que traduire Platon ?

Cela prouve bien la foiblesse de l'objection qu'on nous fait, que, suivant ce plan, Cicéron paroît confondre la Science avec les principes de la Science. Pour parler ainsi, il faut ne pas savoir ce que Cicéron a entendu par ce mot *Scientia*, quoiqu'il l'ait suffisamment expliqué lui-même dans les passages ci-dessus cités, et que Lactance, *Instit.* III, 3, l'eût exactement défini en ces termes : *Sapientia certi est, opinatio incerti.* En effet la base de chaque Science est l'évidence d'une première proposition, sur laquelle on puisse fonder de justes conséquences. Qui en peut douter ?

Il n'est donc pas vrai, comme on a voulu le dire, que nous ne faisons pas parler Cicéron d'une manière digne de lui ; puisque nous ne lui faisons tenir que le langage des plus grands Philosophes. Cette objection seroit plus raisonnablement faite à ceux qui changent ici *scientiam* en *inscientiam*. Car qu'y a-t-il de plus absurde, que de dire que l'ignorance est le principe

de la Philosophie ? C'est à peu près comme si on disoit, que le néant est le principe de toutes choses. Cela ne mérite pas une plus ample réfutation.

Pour bien entendre les livres Philosophiques de Cicéron, il faut faire attention qu'il écrivoit dans un temps, où les Philosophes n'établissoient pour la plupart leurs dogmes, que sur des probabilités; voulant qu'on prît pour vrai, tout ce qui leur paroissoit vraisemblable. Ce grand homme prit à tâche de démontrer leur erreur en ce point, et de leur faire voir, non qu'ils se trompoient en tout, mais qu'il y avoit peu de vérités Philosophiques, auxquelles les gens sensés dûssent acquiescer. Il ne paroît presque occupé que de cet objet, dans les écrits dont je viens de parler; et l'on ne sauroit guère douter, qu'il n'ait eu le même point de vue dans ses Entretiens sur la Nature des Dieux.

L'exposition seule des sentimens différens des Philosophes sur cette matière, lui fournissoit sur ce point un argument, auquel il étoit difficile aux Païens de répliquer. S'ils avoient eu une

une idée claire et distincte de leurs Dieux, comment auroient-ils pu s'égarer dans des opinions si étranges, et si opposées les unes aux autres? Chacun se rend à l'évidence naturelle d'une chose, qu'il conçoit clairement. C'étoit donc raisonner conséquemment, que de conclure de cette diversité si grande d'opinions, que les Philosophes n'avoient qu'une notion obscure et confuse de la Divinité, et qu'ainsi ils ne pouvoient conduire les esprits non prévenus à cette conviction intérieure, ſans laquelle il n'y a point de Science.

C'est justement ce qu'a voulu faire Cicéron; et il l'a fait avec tant de force, que quelques personnes, et entre autres S. Augustin, *De Civ. Dei*, V, 9, en ont soupçonné, que dans le cœur il penchoit vers l'Athéisme; et que s'il avoit affecté de répandre en divers endroits de ses Entretiens, que l'existence des Dieux avoit beaucoup de vrai-semblance; ce n'étoit que par politique, et pour ne pas soulever contre lui la multitude.

Pour moi je ne saurois avoir si mauvaise opinion de ce grand génie.

Ce qu'il fit après la mort de sa fille, prouve assez qu'il n'étoit nullement athée. D'ailleurs il n'a nié nulle part l'existence de la Divinité. Il a, au contraire, fait valoir de son mieux les meilleures preuves, dont un Païen pouvoit se servir, pour en montrer la vrai-semblance.

Mais il trouvoit une témérité inexcusable dans les Philosophes, qui vouloient déterminer la nature des Dieux, de laquelle aucun d'eux n'avoit une notion assez claire, et qui affirmoient hardiment des choses, dont on ne sauroit se rendre certain par les seules lumières naturelles. En quoi il raisonnoit à peu près comme le P. Malebranche (*Recherch. de la Vérité, Tome I, Liv. 3, Part. 2, ch. 7, n. 4,*) l'a fait sur la nature de l'âme. *Nous ne connoissons point*, dit-il, *notre âme par son idée : nous ne la connoissons que par conscience ; et c'est pour cela que la connoissance, que nous en avons, est imparfaite.* Cicéron pensoit de même sur la nature Divine ; et il en tiroit avec raison cette conséquence, que c'étoit une folie, de prétendre savoir un mystère que l'esprit humain ne sauroit pénétrer.

Si après ces réflexions on veut bien suivre le fil du passage, dont il s'agit, et qui a fait, je ne sais pourquoi, la croix des Interprètes, on n'aura plus de peine à reconnoître que le raisonnement de Cicéron y est parfaitement conforme à ses principes. Pour qu'on en soit convaincu, qu'il me soit permis de développer ici sa pensée avec un peu d'étendue. La voici à mon avis.

Si quelqu'un nous avoit fourni une notion bien claire et bien évidente de la nature des Dieux, tous les gens sensés l'auroient saisie sans peine, et il n'y auroit plus qu'un cri sur cet article. Mais les Philosophes, loin de s'accorder sur cette notion, nous en ont donné des idées si différentes, qu'il n'est pas possible de les concilier. D'ailleurs il n'y a aucun de leurs systèmes, contre lequel on ne puisse proposer des difficultés insurmontables, comme il sera prouvé dans la suite de ces Entretiens. C'est donc une preuve naturelle de ce que nous avons dit tant de fois, que la connoissance claire des choses, que nous appelons proprement *Science*, est le vrai fondement de la Philosophie;

et qu'ainsi nos Académiciens font prudemment de refuser leur consentement à tout ce qui ne leur paroît pas évident. Car qu'y a-t-il de plus honteux, et de plus téméraire à un Philosophe, que d'affirmer une chose dont il n'est point assuré? Et n'est-il pas indigne de la gravité du Sage, de soutenir une doctrine, je ne dis pas manifestement fausse, mais même, dont l'évidence puisse être raisonnablement contestée?

J'ose dire que ce raisonnement de Cicéron est clair, suivi, et même incontestable. Ainsi c'est sans nécessité, que quelqu'un a proposé d'ajouter à ce passage le mot HANC, contre l'autorité de tous les manuscrits, et de toutes les éditions, et qui plus est, contre le sentiment même de Cicéron. Car on supposoit d'un côté, suivant cette correction, que la connoissance de la nature Divine est le principe de la Philosophie, et de l'autre, que quelque vrai-semblable que soit l'existence de la Divinité, nous n'en avons aucune notion certaine, comme Cicéron le soutient; on le fait convenir par une conséquence nécessaire, que la Philoso-

phie n'a plus aucun principe ; puisque ce qui en fait le fondement est incertain, et problématique.

Or Cicéron, loin d'avoir cette pensée, reconnoissoit certaines vérités Philosophiques, comme nous l'avons prouvé ci-dessus. Il n'a d'ailleurs jamais manqué aucune occasion de donner de grands éloges à la Philosophie. Ce qu'il n'auroit pas fait sans doute, s'il avoit cru qu'elle ne nous fournit que des doutes. Il lui connoissoit donc des principes certains, et par conséquent indépendans de la connoissance de la nature des Dieux, sur laquelle il ne trouvoit aucune preuve, qui le satisfît pleinement.

Pour la confirmation de ce que je viens de dire, j'ajouterai une chose que je n'ai découverte que depuis peu. C'est le témoignage de Simon Foucher, l'homme du monde qui a le mieux approfondi les dogmes des Académiciens. Car en ses *Dissertations sur la Recherche de la Vérité, Livre I, chap.* 12, *page* 62, voici comme il parle du passage que nous expliquons : *Les Académiciens faisoient profession de ne se rendre*

qu'aux vérités évidentes, et de ne point se conduire par de simples probabilités. Et c'est ce que Cicéron n'ignoroit pas, comme il le témoigne en plusieurs endroits, et lorsqu'il parle en ces termes, PRINCIPIUM PHILOSOPHIÆ ESSE SCIENTIAM.

Mais il est temps de finir cette Remarque, à laquelle je n'ai donné tant d'étendue, que pour faire voir que si ce passage a jusqu'à présent embarrassé les Savans, c'est parce que la plupart s'attachant plus aux mots qu'aux choses, ou suivant plutôt leurs idées particulières, que celles de Cicéron, ont négligé de prendre bien le fil de son raisonnement. Ce qui néanmoins est le principal devoir d'un Critique.



V I.

PLATON EXPLIQUÉ,

OU CENSURE D'UN ÉCRIT de M. l'Abbé FRAGUIER, inséré dans les *Entretiens de Cicéron sur la nature des Dieux.*

Par le P. HARDOUIN.

I. *Platon* (in Tim.) *dit qu'il est mal-aisé de parvenir à la connoissance de Dieu : et qu'il y a une grande difficulté, et même du danger à le découvrir aux autres.*

℟. PLATON dit seulement dans son Timée, qu'il est très-difficile d'atteindre jusqu'à trouver l'Auteur de l'Univers : et que celui qui en est parvenu là, ne sauroit en parler devant tout le monde. Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τὸ ἔργον. Καὶ εὑρόντα εις πάντας ἀδύνατον λέγειν. Il veut dire qu'il n'est pas possible d'en faire le sujet d'une harangue publique, ou d'un sermon : pourquoi ? C'est que la plus grande partie de l'auditoire

n'y entendroit rien. Les hommes ne sont pas tous capables, πάντες, de se former l'idée métaphysique du Bien et du Beau en général, du Bien et du Beau qui est la forme universelle de tout Bien et de tout Beau, de l'Être en général, de l'Être qui est pur Être, de l'Être sans restriction, de l'Être sans y rien ajouter, de l'Être tout court, qui est le Dieu de Platon. Un objet si abstrait n'est à la portée que d'une poignée de beaux-esprits, qui composent ou qui se plaisent à lire des Entretiens sur la Métaphysique et la Religion, c'est-à-dire, des Traités où l'on réduit la Divinité à une idée métaphysique du Bien et du Beau en général, du Vrai, ou de l'Être pur. Car cet Être, ce Vrai, ce Bien, ne sont qu'un. Ce vrai qui véritablement est, parce que le Vrai est toujours et immuablement vrai; ce Bien qui véritablement est, parce que le Bien est toujours et immuablement bien : cet Être, ce premier Être, qui véritablement est, parce que l'Être est toujours et immuablement Être, voilà ce que tous les esprits ne sont pas capables de comprendre : εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

C'est ce Bien en général, le Bien formel universel de tout bien, *Bonum omnis boni*, qui est la dernière précision dont l'entendement humain soit capable, et que l'on n'apperçoit qu'avec contention d'esprit. C'est une affaire, ἔργον, dit-il dans son Timée ; et on n'y vient qu'avec peine, dit-il dans le septième livre de sa République : C'est tout un. Ἐν τῷ γνωςῷ τελευταία ἡ τοῦ ΑΓΑΘΟΥ ἰδέα, καὶ μόγις ὀφθεῖσα. Et c'est néanmoins, ajoute-t-il, de cette idée du Bien, que les esprits les plus perçans connoissent, qu'ils doivent conclure que ce Bien est la cause de tout ce qu'il y a au monde de Beau et de Bon : ὀφθεῖσα δὲ, συλλογιςέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.

C'est ce bien, dit-il au sixième livre, qui fait non-seulement connoître les choses que nous connoissons, mais qui les fait aussi tout ce qu'elles sont, et qui leur donne toute leur essence, quoique ce Bien, qui est le Bien même, ne soit point une essence lui-même, mais au-dessus de toute essence par sa supériorité et sa vertu. Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι

ὑπὸ τοῦ Ἀγαθοῦ, παρεῖναι. ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι. οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ Ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Feroit-on jamais comprendre cela au peuple ? *εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

C'est apparemment cette pensée de Platon, qu'un écrivain de nos jours, mais athée comme lui ; parce qu'il se déclare n'avoir point d'autre Dieu que l'Être tout court, le Vrai et le Bien : c'est, dis-je, cette pensée de Platon, qu'il a voulu imiter, quand il adresse cette prière à l'Être qui n'est purement qu'Être : *O Dieu ! que vous êtes grand !* PEU DE PERSONNES ATTEIGNENT JUSQU'A VOUS : c'est là l'*ἔργον* de Platon *et quand on commence à vous concevoir*, ON NE PEUT VOUS EXPRIMER : voilà aussi l'*ἀδύνατον εἰς πάντας λέγειν*, tout de suite. Ce sont des idées sublimes et métaphysiques de Bien, de Beau, de Vrai, et d'Être tout pur, sans aucune différence qui le restreigne, qu'il est difficile d'attraper, et qu'il n'est pas possible de bien expliquer à un grand peuple, ou à toute sorte d'esprits, *εἰς πάντας, ἀδύνατον λέγειν.*

Mais du vrai Dieu on ne dit pas

qu'il est difficile de le connoître, et qu'il faut faire un effort d'esprit pour y parvenir. On ne dit pas de l'idée du vrai Dieu, que c'est la dernière précision, ou la plus simple idée que l'on puisse avoir. On ne dit point aussi du vrai Dieu, qu'il n'est pas même une essence, mais qu'il est au-dessus des essences, quoiqu'il en soit la cause. Aussi n'est-il ni difficile de le connoître, ni impossible de s'exprimer, pour le faire connoître aux autres. Tous sont capables de s'en former une idée suffisante.

C'est le Philosophe, dit encore Platon dans son Sophiste, qui s'occupe de l'idée de l'Être, et qui en raisonne; c'est lui seul qui se trouve dans un pays lumineux. Car les yeux de la multitude ne peuvent supporter l'éclat de la Divinité. Ὁ δέ γε Φιλόσοφος τῇ τοῦ Ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τόν χώρας ... τὰ γὰρ τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ Θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. Voilà encore bien expressément l'ἀδύνατον, qui est dans le passage du Timée dont il s'agit. Quelque disert que l'on puisse être, on ne se fera ja-

mais entendre de la multitude sur la Divinité, dit Platon : mais sur quelle Divinité ? Sur l'Être tout court. Cette subtilité d'idée métaphysique n'est que pour les Philosophes : il n'appartient qu'à eux de connoître Dieu, et ils n'en doivent parler qu'entre eux.

Tout Chrétien, tout homme raisonnable, qui considère la beauté et l'ordre de l'Univers et de ses parties, dit tout au contraire, qu'il est aisé d'en découvrir le Créateur : qu'il est aussi très-aisé d'en parler, et de se faire entendre sur un aussi grand sujet aux esprits même les plus grossiers. On pouroit même dire à cette occasion, ce que dit Platon de ses dieux, dans le Timée même, qu'il est plus aisé de parler comme il faut des dieux aux hommes, que des hommes mêmes : *περὶ θεῶν πρὸς ἀνθρώπους ἱκανῶς λέγειν, ῥᾶον τῶν περὶ θνητῶν.*

Il n'y a jamais eu de danger, et on n'a jamais couru risque à parler du vrai Dieu, même à Athènes, où Platon a vécu. Saint Paul le prêcha dans cette grande ville : il en parla avec liberté aux Stoïciens et aux Epicuriens

qui selon S. Luc y étoient alors les seuls Philosophes : S. Paul y fut écouté, et personne ne l'inquiéta. Mais à dire, en public dans une harangue, ou dans un sermon, que le Dieu souverain n'est que l'Être précisément, ou l'Être tout court ; il y auroit du danger pour un Chrétien dans un pays Catholique : il auroit sujet de craindre la juste rigueur des lois.

Au reste Platon ne dit nulle part *le Dieu souverain*. Cette expression est Chrétienne. Il dit que c'est une affaire, que de parvenir à connoitre celui qui a fait l'Univers et qui en est le père : *ποιητὴν καὶ πατέρα.* Ceux qui ont dans l'esprit l'idée du vrai Dieu, et qui la veulent inspirer aux autres, ne disent pas qu'il est l'ouvrier et le père de tout ce grand corps. Ils disent qu'il est le Créateur, et le Maître ou le Seigneur de l'Univers, et qu'il est le père des hommes. Mais pour l'Être en général, ou l'Être qui n'est purement que l'Être ou la réalité, d'où découlent les êtres singuliers, comme la Metaphysique l'entend ; il est le père, comme il en est l'ouvrier ; parce qu'il n'est l'un

et l'autre, que dans un sens impropre et métaphorique; qui fait dire à Platon lui-même, que Dieu a engendré ce monde, comme un autre Dieu; Θεὸν ἐγεννήσατο : c'est-à-dire, que du Bien en général est découlé cet autre grand Bien que nous voyons, qu'on appelle le monde. Le bien ou l'Être souverain, n'est souverain que dans ce sens; que de tous les degrés métaphysiques c'est le plus élevé : mais il l'est aussi de telle sorte, qu'il n'est rien de subsistant ni de physique tout seul. Platon ne laisse pas de l'appeler Dieu quelquefois, comme dans le passage que je viens d'alléguer : mais ce n'est pas qu'il veuille que ce nom lui soit particulier; vû qu'il l'appele plus ordinairement l'ouvrier, le père, et le Roi de l'Univers. Il est néanmoins aussi Dieu selon lui; parce que ce mot ne signifie chez les anciens Grecs et Latins du paganisme, que souverain bienfaiteur, ou souverainement bienfaisant par inclination naturelle.

II. *Il y parle cependant de cet Être souverain : et l'idée qu'il en donne, est la souveraine bonté.*

℞. Cette souveraine bonté n'est que la Bonté universelle et abstraite, dont tous les biens particuliers sont, selon lui, des participations : comme l'Être souverain n'est que l'Être universel, ou la Réalité universelle, que participent tous les Êtres réels en particulier. Ce n'est pas là certainement l'idée du vrai Dieu ; quoique pour s'accomoder au langage ordinaire, Platon emploie de temps en temps des termes masculins au lieu du mot abstrait de Bonté, et au lieu des termes neutres de Bien et d'Être.

Quand l'Ouvrier, dit-il, a bâti ce grand Tout, *τὸ πᾶν*, qu'est-ce qui l'a porté à le faire ? Sa seule bonté. Il étoit bon ; et celui qui est bon, est exempt de toute jalousie : il a voulu pour cela, que toutes choses lui ressemblassent parfaitement. Ἀγαθὸς ἦν. *ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐπεγίγνεται φθόνος. Τούτου δ' ἐκτὸς ὤν, πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὑτῷ.* Pre-

mièrement ce n'est là qu'une bonté aveugle, qui n'a point d'autre but en agissant, sinon d'agir toujours, et qui n'en peut avoir d'autre. Bonté qu'on ne peut attribuer que par une espèce de prosopopée au Bien ou à l'Être en général; comme s'il communiquoit ce qu'il est aux êtres singuliers, sans autre vue que de le leur communiquer, comme le soleil communique sa lumière, et le feu sa chaleur. Mais le vrai Dieu, qui est un Agent sage et libre, a d'autres vues que l'effusion de sa bonté, ou plutôt de ses dons, dans la création de l'Univers : il a sur-tout sa gloire en vue : s'il comble les hommes de ses bienfaits, en créant le monde pour eux, c'est pour en être adoré, aimé, et servi.

En second lieu, ce que Platon ajoûte ici, que l'Ouvrier a prétendu que tous ses ouvrages eussent une ressemblance parfaite avec lui; πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ : cela s'entend aisément de l'Être ou du Bien en général. Car tous les êtres, en tant qu'ils ont l'être, ressemblent parfaitement à l'Être, ou au Bien souverain,

universel, et transcendentel, dont ils sont dans un sens métaphorique, des espèces d'écoulement successifs. Mais toutes choses ressemblent-elles au vrai Dieu? Certainement non. Le vrai Dieu n'est donc pas la Bonté universelle, ou le Bien, l'Être universel, ni le Dieu de Platon.

Il lui fait produire le monde, et tous les êtres inférieurs à lui.

℞. Et comment Platon lui fait-il produire le monde, sinon par une émanation métaphorique; en tant que le Bien, le Beau, le Vrai, et l'Être considéré précisément, est la forme métaphysique et universelle de tout ce qui est un Bien, un Beau, ou un véritable être? Le pourroit-il produire autrement? Un être purement métaphysique peut-il avoir l'activité nécessaire pour produire, à prendre ce terme dans sa signification propre? Et comment le Dieu de Platon produit-il le monde encore? Est-ce bien librement? Non: c'est non-seulement selon que les essences des choses le déterminent à donner telle manière d'être;

mais encore selon l'exigence et la préparation de la matière. Car c'est ce qu'enseigne le prétendu Maître de Platon, le Timée de Locre; lorsqu'il dit, que ce qu'on appelle Dieu et le Principe de tout ce qui est Bon, est nécessité à agir selon l'exigence de la matière et des idées, qui sont les essences invariables des choses.

C'est pour marquer cette nécessité et cette force majeure, que par une prosopopée poétique Platon représente Dieu, qui délibère sur le Dieu qu'il devoit enfanter, c'est-à-dire, sur le monde qu'il devoit produire; et qu'il appelle ce monde *θεον ἐσομενον*; expression qui marque que le monde devoit émaner de son origine, c'est-à-dire, de l'Être, ou du Bien et du Beau en général, aussi nécessairement que la lumière émane du soleil.

Platon au reste exagère tellement ce monde, lorsqu'il dit que Dieu l'a engendré de son sein, qu'en même temps il dégrade infiniment Dieu lui-même. Car ce monde, selon lui, est le fils unique de Dieu, *μονογενὴς*; un Dieu accompli et qui se suffit à lui-même,

un Dieu que Dieu a engendré, *αὐταρκῆ ϰαὶ τελεώτατον θεὸν ἐγέννα.* C'est un second Dieu heureux selon lui, *εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο* l'image du Dieu intelligible; c'est-à-dire, la parfaite copie du plus bel original qu'on puisse imaginer : un Dieu sensible, très-grand, très-parfait; *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, θεὸς αἰσθητὸς, μέγιστος καὶ ἄριστος.* Ce monde, ajoûte-t-il, est l'image de l'Être universel; parce qu'il renferme tous les genres d'être que ce Dieu, qui est l'Être en général, renfermoit dans ses idées; c'est-à-dire, tous les genres d'êtres, qui peuvent réellement exister. N'est-ce pas étrangement borner l'idée de Dieu, que de le resserrer dans les bornes de son ouvrage : à moins de faire le monde infini en tout genre, et égal à Dieu; ce qui implique contradiction. Mais qui que ce soit à qui l'on donne l'idée du vrai Dieu, ne croira que le monde ne soit pas plus son image, qu'un pot de terre ou d'étain n'est l'image du potier qui l'a formé.

Et dans ce monde même le Dieu de Platon n'a pu produire lui seul que les substances divines, c'est-à-dire, les

dieux ou les génies, et tout ce qui est immortel, c'est-à-dire, incorruptible : à savoir la matière ou le cahos. Car pour les êtres mortels, composés et corruptibles, il a chargé les dieux subalternes de les former. Ce sont eux, selon Platon, qui ont formé le corps humain, et ceux des animaux de toute espèce, en un mot tous les corps organiques et les cieux mêmes. Ce sont eux, qui ont placé l'âme sensitive avec ses passions dans la poitrine de l'homme ; la partie raisonnable ayant occupé le cerveau. Le Dieu de Platon n'a pu faire aucun de ces ouvrages-là lui seul. Pourquoi ? C'est que le Bien et le Vrai, et l'Être nécessaire ne peut être par lui-même le principe que des êtres nécessaires, comme sont les esprits et la matière. En effet que peut-il sortir ou émaner des mains de l'Être, du Bien et du Vrai nécessaire, n'étant qu'une forme métaphysique, que des êtres aussi nécessaires ? Dieux enfans des Dieux, lui fait dire Platon par conséquent, par une prosopopée poétique, parlant aux génies, que nous appelons Anges : Vous qui êtes des ouvra-

ges sortis de mon sein, vous êtes, parce que je veux ainsi, immortels, et indissolubles. De quatre espèces d'êtres, qui sont dans les idées que je renferme, vous êtes la Nation céleste, formée du feu. Mais si je mettois seul la main à la formation des trois autres, qui sont les oiseaux, les poissons, et les animaux terrestres, avec les plantes et les métaux, ils seroient éternels et incorruptibles comme vous, qui participez à mon éternité et à mon incorruptibilité. Formez donc ces corps, poursuit-il, et formez-les de l'air, de l'eau et de la terre; formez sur-tout de la terre avec tout l'art possible les corps des hommes, et insérez-y l'âme : car il faut par nécessité qu'ils soient mortels. Encore un coup cette prosopopée poétique convient à l'Être qui n'est purement qu'Être, qui ne peut être par lui seul que la forme des êtres nécessaires et permanens; et qui par cette raison-là même est incapable de produire par elle seule ou par elle-même des êtres composés, contingens, et corruptibles. L'Être pourroit-il produire la corruptibilité des êtres? Mais cette

même prosopopée répondroit-elle à l'idée que nous avons du vrai Dieu? Ce grand Dieu pouroit-il tenir le même langage aux Anges? Non; car il n'a pas produit le monde et les êtres inférieurs à lui, comme le Dieu de Platon.

Platon dans son Sophiste enseigne, que les hommes et les animaux, les plantes, les corps inanimés même et composés, ne sont pas les effets d'une nature aveugle et du hasard : puisque Dieu en est l'ouvrier, qui leur donne l'être qu'ils n'avoient pas. Mais comment l'est-il selon lui? Parce que la science et l'intelligence nécessaire aux Dieux pour former tous ces corps, vient de lui. Et qui l'auroit, que ces Dieux éternels? Et de qui l'auroient-ils, étant ce qu'ils sont, que de l'Être, si cet Être est Dieu ou la Divinité? *Ζῶα δὲ πάντα, θνητὰ καὶ φυτὰ, ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῇ ξυνίσταται ...... μῶν ἄλλου τινὸς ἢ Θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι, πρότερον οὐκ ὄντα : ἢ .... τὸν φύσιν αὐτὰ γεννᾷν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης, καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης : ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ Θεοῦ γιγνο-*

μένις. Aussi quoique tous ces ouvrages soient le travail des Dieux, cela n'empêche pas qu'on ne les appelle aussi Θεοῦ γεννήματα, des productions de Dieu, c'est-à-dire, des fruits de la raison et de l'intelligence, de la sagesse et de la divinité, qui est dans l'âme des Dieux.

C'est par cette raison que Platon, dans son Protagore, attribue la production de l'homme et des animaux, directement aux Dieux, qui existoient long-temps auparavant. ἦν γὰρ ποτὲ χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν. Et selon lui l'homme dès qu'il fut formé, et qu'il se reconnut avoir quelque chose de divin, crut aussitôt qu'il y avoit des Dieux, leur dressa des autels, et leur érigea des statues. Ἐπειδὰν δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέχε μοίρας, πρῶτον μὲν, διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν, ζῶον μόνον θεοὺς ἐνόμισε καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἱδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν. Selon Platon le premier homme ne s'avisa pas de reconnoître le Dieu souverain pour son Créateur. Son premier soin fut de rendre ses homages aux dieux qui l'avoient formé. Platon le fait Polythée comme lui : son systême

ne lui permettant pas de croire, que son Dieu souverain pût produire immédiatement l'homme.

Lesquels par conséquent sont tous créatures.

℟. Platon ne s'est jamais servi du terme que les Grecs ont ordinairement employé, pour marquer ou la création s'ils l'ont connue; ou la production d'un effet pour une cause efficiente extrinsèque, qui est le seul genre de cause efficiente, qu'on puisse attribuer à Dieu. Ce mot est κτισις : comme l'ouvrage est appelé κτίσμα. Il ne pouvoit pas l'employer, sans abuser étrangement des termes, et d'une manière qui eût choqué. Ce mot ne peut convenir à une forme métaphysique, quelque universelle qu'elle soit; telle qu'est le Bien, le Beau, le Vrai, et l'Être sans restriction. Il a cru que le terme de génération choqueroit moins, et paroîtroit plus noble. Il s'en est servi; savoir de γεννάω, et de γεννητὸν. Celui qui a engendré le monde, ὁ γεννήσας, dit-il dans sa Politique. Et le monde par conséquent,

quent, est, selon lui, le Divin engendré, Θεῖον γεννητὸν, dans le second livre de sa République.

Car c'est une erreur de croire, que le mot de *Genesis*, qui est à la tête du premier livre de l'Ecriture, signifie la création du monde; puisque l'histoire de cette création ne passe presque pas le premier chapitre. Il n'en faut pas croire un manuscrit apocryphe, que l'on a fait imprimer à Oxford en 1707, où le titre de ce livre sacré est, Γένεσις κόσμȣ. Ce titre pouroit bien être d'un Auteur suspect de Platonisme. *Genesis* dans la Vulgate signifie la Généalogie des Patriarches; comme l'Exode signifie la sortie de leurs descendans de l'Egypte. Mais pour ce qui est de Platon, il n'appelle jamais ses Dieux, sinon des Dieux engendrés, θεȣ̀ς γεννητούς. Il emploie quelquefois les verbes διεκόσμησε, διέταξε, διεσχηματίσατο, ξυνέστησεν, ἐδημιούργησεν; ἐτεκταίνετο: pas une seule fois que je sache, ἔκτισε.

Et ne sont pas Dieu dans la vraie acception du mot. Car ils dépendent du Dieu souverain pour leur être, et pour leur conservation.

℞. Encore une fois Platon n'a pas dit le Dieu souverain, et ne l'a pu dire. On ne dit *Souverain*, que de celui qui domine à d'autres, avec qui il ait du moins un genre prochain qui soit commun ; comme le vrai Dieu a celui d'esprit, ou de substance intellectuelle, qui lui est commun avec ceux qu'il appelle Dieux dans l'Ecriture. Mais ne pouvant y avoir qu'un Être au monde, c'est-à-dire, qu'une forme métaphysique de Réalité, que Spinosa appelle Substance ; cet Être n'a rien de commun avec les autres êtres ; puisqu'ils ne sont même des êtres formellement que par lui. Il est lui-même leur être. Platon ne peut donc appeler son Dieu, le Dieu souverain. Il n'y a que le vrai Dieu, qui soit véritablement *Dieu souverain : Rex magnus super omnes deos : Rex regum, et Dominus dominantium.*

Sans doute l'Être, et le Bien, et le

Beau limité dépend de l'Être, et du Bien, et du Beau universel. Car si l'Être manquoit à l'Ange même, il ne seroit plus Ange, il ne seroit plus rien. En ce sens les Dieux de Platon, c'est-à-dire les Anges, dépendent de l'Être, et du Bien être, et du Vrai être en général pour leur être, et pour leur conservation. Et cette dépendance empèche, dit-on, que ces dieux ne soient dieux dans la vraie acception du mot. Mais premièrement je ne trouve nulle part dans Platon cette restriction ou modification du mot de *Dieux*. Il les appelle conſtamment Dieux par-tout, absolument, et dans la propre signification du mot; qui est d'être naturellement et souverainement bienfaisant. Cette distinction de vraie acception du mot, d'avec une acception impropre, n'est point de lui : elle n'est imaginée que pour l'excuser de Polythéisme.

En second lieu, cette dépendance n'est pas non plus dans Platon; telle du moins qu'elle convient au vrai Dieu, et qui consiste à pouvoir à chaque moment, s'il le vouloit, comme il peut le vouloir, anéantir la plus noble même

des créatures, par sa seule volonté. C'est de quoi le Dieu de Platon ne se vante jamais, ni ne peut se vanter. L'Être ne peut rien détruire; il peut donner ou communiquer l'être; c'est-à-dire, que l'on peut par une fiction de l'esprit l'imaginer ainsi : il ne le peut ôter; et l'on ne peut concevoir qu'il puisse le vouloir ôter. Le Dieu de Platon dit seulement aux dieux, qu'il a bien voulu les rendre immortels, c'est-à-dire, indissolublement attachés au feu ou à l'éther, d'où il les a formés; ἀθείνατοι, καὶ ἄλυτοι : mais il ne se réserve nulle part le pouvoir de les détruire s'il le vouloit.

III. *Du nombre de ces êtres créés, ceux dont la fonction est la plus noble, sont ceux qui ont le soleil et les autres astres à conduire dans leur orbite : et qui leur sont ce que l'âme est au corps, ou le conducteur au chariot.* Leg. 10.

℞. La première manière est une erreur proscrite : la seconde est conforme aux saintes Ecritures. Mais cet emploi

ne convient aux esprits célestes, qui y sont appelés les Vertus, qu'autant que durera ce monde-ci. Platon ajoûte une troisième manière, mais dont l'explication seroit ici inutile.

Or comme pour les mouvemens célestes, et pour tous les autres mouvemens, le Dieu souverain pouvoit se passer d'eux; et qu'il ne les a produits, que pour remplir l'idée de l'Ordre, qu'il a dans son entendement.

℟. Platon ne dit point cela : il enseigne positivement le contraire; savoir, qu'il est impossible, οὐκ ἔστι, que le ciel et les astres ayent leurs mouvemens réglés, s'ils ne sont animés, ou d'une âme commune, ψυχῆς, qui les embrasse tous; ou si chacun d'eux n'est animé de la sienne, dont Dieu, c'est-a-dire, l'Être, le Bien, et le Vrai universel soit l'Auteur, ou pour parler plus clairement, d'une âme, qui véritablement, nécessairement, et excellemment existe. Il ajoûte que Dieu n'a eu nulle peine à rendre ces mouvemens constans et réguliers; mais qu'il

ne l'a pu néanmoins faire autrement, qu'en animant ces corps célestes, comme je viens de le dire; et ce n'est qu'en ce sens seulement que la chose lui a été aisée : *καὶ ἐκεῖθ' ἑτέρως εἶναι δύνατόν. ἔμψυχον μὲν γὰρ οὔποτε γένοιθ' ἂν ἑτέρως πλὴν διὰ θεὸν*, &c. C'est-à-dire, qu'il étoit réellement impossible, que les mouvemens des planètes fussent réguliers, s'ils n'étoient réellement animés; mais que s'ils l'étoient, la chose étoit aisée. Pourquoi? Parce que Dieu n'étant que l'Être pur et simple, le Bien être, et le Vrai être, selon Platon : l'Être, le Bien être, et le Vrai être, étant de soi indifférent au mouvement ou au repos, il y doit nécessairement être déterminé par une cause subalterne.

Mais il y a ici plus, comme je l'ai déja insinué. Le Dieu de Platon, selon lui dans son Timée, n'a pu même engendrer, comme il a fait, le monde accompli en toutes manières, sans le secours des causes subalternes, c'est-à-dire, des Dieux : *τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα. χρώμενος ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίαις ὑπηρετούσαις* : ce qui n'empêche pas, dit-il, qu'il ne soit l'ouvrier

de ce qui est Bien dans tout ce qui se fait : τὸ δ' εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός. Pourquoi ? Parce que le Bien en général est l'origine, mais métaphysique seulement, de tout ce qui est Bien : il entre dans tout.

Ils ne peuvent avoir qu'un culte subalterne, qui se rapporte au souverain. Et celui qui les admet, ne doit pas être censé admettre le polythéisme.

℟. Je ne reconnois point là Platon. C'est un nouveau tour, qu'ont inventé certains Platoniciens, pour se rapprocher des Chrétiens en apparence, sans admettre d'autre Dieu que celui de Platon, qui n'est au fond que la Nature, et ses dons, et ses lumières. Pour exempter de polythéisme le culte qu'ils souffrent qu'on rende aux Anges, sans reconnoître le vrai Dieu, ils prétextent qu'on ne leur rend ce culte, que parce qu'ils sont bienfaisans et puissans : qu'ainsi c'est à la puissance infinie et à la bonté souveraine, qui leur est communiquée, et qui est Dieu lui-même, que l'on rend hommage. Qu'ainsi

on ne doit pas taxer de polythéisme celui qui leur rend ce culte, puisqu'il ne le rend en eux qu'au Dieu souverain; c'est-à-dire, au souverain pouvoir et à la bonté infinie, qui agit en eux et par eux. Platon ne dit pas un mot de ce culte subalterne. C'est par-tout un culte absolu, rendu par des hommes, qui, comme tout le reste de l'Univers, sont de la dépendance et sous le domaine immédiat des Dieux : Θεῶν κτήματα πάντα ὁπόσα θνητὰ ζῶα. Il recommande très-particulièrement le culte des Dieux; et il avoue, que de leur ériger des statues, ou de peindre leurs images, cela leur fait un extrême plaisir. Il recommande dans son quatrième livre des Lois, qu'on sacrifie premièrement aux Dieux célestes, aux Dieux tutélaires de la ville, ensuite aux génies qui occupent l'air, qu'il appelle δαίμονας, et puis aux héros. Et au livre septième, ces Dieux célestes sont principalement le soleil et la lune, et les autres planètes, et le Ciel sur-tout, ou le Monde, Θεὸν οὐρανὸν, qui est la source de tous les biens dont nous jouissons, αἴτιον ἀγαθῶν πάντων ἡμῖν, et entre

autres de la sagesse, τῆς φρονήσεως, dit-il dans l'Epinomis. Mais je ne trouve nulle part qu'il exige que l'on rende aucun culte à l'Être souverain.

Quelle est la Religion d'un État bien policé, selon Platon? C'est de vivre selon la volonté des Dieux : ἀπὸ Θεῶν, dit-il au second livre des Lois. A qui l'homme de bien doit-il sacrifier, selon lui? C'est aux Dieux. Qui faut-il appaiser par des présens et des prières? Ce sont les Dieux. S'il dit quelquefois, qu'il faut invoquer Dieu avant que de rien entreprendre, ou même avant que d'entamer quelque discours; il ne prétend dire alors autre chose, sinon qu'il faut premièrement souhaiter, et puis tâcher de ne rien dire qui ne soit agréable aux Dieux et aux Déesses, et qui ne soit bien fondé en raison : ou de ne rien faire qui leur déplaise. Il explique de la sorte lui-même ce que c'est qu'invoquer Dieu, au commencement du Timée. Alcibiade ailleurs va prier Dieu, τὸν Θεὸν : c'est-à-dire, les Dieux, τοὺς Θεοὺς, ajoute-t-il aussi-tôt. Θεὸς est celui des Dieux qu'il plaira à celui qui prie : un Dieu, quel-

que Dieu, quelqu'un d'entre les Dieux. *Θεὸς* est un nom commun, qui comprend tous les esprits doués de la divinité.

De là vient que dans le Phédon, où il fait dire à Socrate, que les Dieux prennent soin de nous, *θεὺς εἶναι ἡμῶν τὺς ἐπιμελυμένυς*; six lignes après, il fait convenir Cébès de ce dogme-là, en lui faisant dire, *θεόν τε εἶναι τὸν ἐπιμελύμενον ἡμῶν*: c'est-à-dire, la Divinité, qui constitue les Dieux. Et dans le méme dialogue : Dieu est immortel, dit-il : tous les hommes, et encore plus, à mon avis, les Dieux, en conviennent : *ὁ θεὸς* signifie là, tout Dieu. Dans le Timée, le Dieu forme toutes les parties du corps humain, quoique Platon l'appelle souvent *ὁ θεὸς*, ou *τὸ θεῖον*, il n'est pourtant, selon lui, qu'un des Dieux subalternes. Dans le Théætète de méme : Un Dieu, dit-il, n'est injuste en rien; mais très-juste, autant qu'il se peut : *Θεὸς ὐδαμῆ ὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς εἶον τε δικαιότατος.* Et dans l'Euthydème : il m'arriva, dit-il, par la grâce de quelque Dieu, de me trouver là assis : *Κατὰ θεὸν τινα ἔτυχον καθύμενος*, &c. Quel-

que Dieu nous a inspiré, dit-il de même, au quatrième livre de sa République, κατὰ θεὸν τινα, et il a fait tomber le discours sur cette matière. Vous m'expliquerez cela, s'il vous plaît, dit Protarque à Socrate. *Ce sera Dieu lui-même*, repart Socrate, si quelque Dieu exauce mes vœux : Θεὸς μὲν οὖν, ἄν περ γε ἐμαῖς εὐχαῖς ἐπήκοος γίγνεται τις Θεῶν. Dans son second livre de la République; Dieu, dit-il, n'est nullement la cause de tout indifféremment, mais seulement des biens : μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν : et voilà, ajoûte-t-il, comment il faut parler des Dieux περὶ θεῶν. Θεὸς est presque par-tout un terme générique et indéfini : comme quand il dit là-même, que Dieu, ou plutôt qu'un Dieu est parfaitement immuable ; parce que chacun d'eux, ἕκαστος αὐτῶν, étant très-beau et très-parfait, κάλλιστος καὶ ἄριστος, il demeure toujours tel qu'il est. Et dans l'Epinomis, que Dieu, ou plutôt qu'un Dieu est exempt de plaisir et de chagrin : qu'il est sage, qu'il connoît tout, et que voilà tout son caractère.

Au reste, les prières, selon Platon,

ne sont assez souvent que de simples souhaits de posséder le bien dont on a besoin. Ce ne sont pas toujours des supplications faites pour obtenir ce qu'on désire de ceux à qui on les adresse, en les fléchissant par nos soumissions. Ainsi Timée prie ce grand Monde de conserver tout ce qui a fait la matière de son entretien avec Socrate. C'est un simple desir, que tout réussisse dans le cours de la Nature : ce n'est pas une prière pour fléchir l'Univers. Il y invoque de la sorte les Muses, et sur-tout la Mémoire. Mais pour les Dieux tutélaires qui nous environnent, on leur adresse, selon Platon, de véritables prières : on leur demande, dans l'Éryxias, bon succès, et de vrais biens, c'est-à-dire, la probité et la vertu; *εὔχη τοῖς θεοῖς εὖ πράττειν, ἢ ἀγαθὰ εἶναι, καλὸς κἀγαθὸς γενέθαι.* A qui demande-t-il la beauté intérieure de l'âme, dans la prière qu'il fait à la fin de son Phédre? Ce n'est point au Dieu souverain; c'est à Pan, et aux autres Dieux du pays : *Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλα ὅσοι τῇδε θεὸς, δοίντε μοι καλῷ γενέσθαι τἀνδοθεν*, &c.

Pour l'Être souverain, ou le Bien universel, pourquoi Platon prescriroit-il un culte ? L'Être tout pur et sans restriction, ne voit ni n'écoute rien par lui seul. Mais qui plus est, il n'en demande pas, il n'en veut pas. Le vrai Dieu est jaloux de sa gloire, *Deus zelotes* : il ne peut souffrir qu'on honore qui que ce soit en sa place : *Gloriam meam alteri non dabo*. Le Dieu de Platon est bien plus désintéressé. Dans le Timée, il donne ordre aux Dieux, comme à ses ouvriers subalternes, de former le corps de l'homme, et d'y insérer une âme intelligente. Ce qu'il leur ordonne après cela, c'est de dire aux hommes, qu'ils ayent à rendre leurs obéissances, et leurs hommages à la Justice, c'est-à-dire, à la droite Raison, et aux Dieux : δίκῃ καὶ ὑμῖν. Pour lui-même il ne demande ni obéissance, ni culte. Il est vrai que quelques Platoniciens modernes qui se contentent d'être Athées sans donner dans le Polythéisme, disent que cette Justice est Dieu même ; que Platon, qui ne l'ignoroit pas, s'en est expliqué suffisamment ; qu'il a bien voulu être Po-

lythéiste et Déiste en même temps; et que sans ce Polythéisme il eût été tout-à fait Chrétien. Mais on ne conviendra jamais, ce me semble, parmi les Chrétiens, que cette Justice abstraite de Platon, c'est-à-dire, le Vrai qu'il faut suivre dans la conduite, soit le vrai Dieu.

VI. *Ces Dieux subalternes sont les moteurs des corps célestes. Mais la source de la force qu'ils ont pour remuer, est dans le Dieu souverain dont ils la tiennent.*

℞. C'est dire, au sens de Platon, que la source de leur force est dans l'Être souverain, général, universel. Car dans ce que l'École appelle l'Arbre de Porphyre, tout découle de l'Être.

Car l'existence de Dieu se prouve (de Leg. X.) *par la nécessité d'un premier Moteur.*

℞. Platon ne prouve en cet endroit-là, que la nécessité d'une âme qui soit le principe du mouvement du Ciel et

de chaque corps céleste ; mais d'une âme pour chacun d'eux : une pour le soleil, une autre pour la lune, et ainsi de tous les autres corps. Ἥλιον καὶ σελήνην, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα εἴπερ ψυχὴ περιαγεῖ πάντα, ἄρ' οὐ καὶ ἓν ἕκαστον : Κλ· Τί μήν : Et toute âme, qui est ainsi liée aux astres d'une des trois manières qu'il rapporte, est, selon lui, un Dieu. Ταύτην μὲν... ψυχὴν.... θεὸν ἡγεῖσθαι χρεὼν πάντα ἄνδρα. Il y prouve la nécessité d'un Dieu pour chaque astre, pour chaque année, pour chaque mois, pour chaque saison, pour tout ce qui est dans l'Univers, pour tous les besoins de la vie. D'où il conclut là même, Que tout est plein de ces Dieux, Θεῶν εἶναι πλήρη, πάντα. Autant de corps différens, autant de moteurs différens aussi. Dans son douzième livre des Lois, que conclut-il de la régularité du mouvement des astres ? L'existence des Dieux : Θεῶν : mais non pas d'un seul Dieu.

Jamais Platon, que je sache, n'a parlé d'un premier Moteur. Je n'ai trouvé nulle part chez lui ces deux termes joints ensemble, τὸ πρῶτον κινοῦν. C'est un mot particulier employé par

quelques uns des partisans de Platon, pour enchérir sur son systême, et pour le rendre Chrétien en apparence; quoiqu'ils ne connoissent au fond d'autre Dieu que celui de Platon. Ils ont eu honte d'adopter un Dieu qui ne pût rien faire : ils ont trouvé le secret de le faire le premier moteur de toutes les actions des causes secondes. Comment cela ? ils ont aperçu, qu'on pouvoit distinguer dans tous les êtres singuliers qui agissent, qui se meuvent, plusieurs degrés métaphysiques, qui concourent tous à chaque action. Le plus élevé de ces degrés sans contredit, c'est l'Être, l'Être universel, quoiqu'identifié avec les causes secondes. C'est le premier de tous, et par conséquent le premier qui se meut, et qui met les autres en mouvement. Anges, hommes, oiseaux, poissons, animaux, ce qui les fait agir, ce qui concourt le premier au mouvement commun de tous les degrés, dont chaque agent, nécessaire ou libre, est composé, *la source de la force qu'ils ont* pour agir, c'est l'Être. C'est là le premier moteur, qui fait que toute

action des causes secondes, selon ces Platoniciens, est premièrement l'action de Dieu. Ils ont mis l'Être au-dessus de la Nature, qui est un Être particulier, selon eux, émané de l'Être simple. Et c'est cet Être simple, qui agissant avec la Nature, en est, selon eux, le premier moteur, et le Dieu suprême.

Je sais que Platon appelle l'Être, ce qui est le premier; mais non pas le premier moteur. C'est dans sa seconde lettre à Denys. Vous me reprochez, lui dit-il, que je ne vous ai pas expliqué suffisamment la Nature de ce qui est le premier : *οὐχ ἱκανῶς ἀποδεδεῖχταί σοι περὶ τοῦ Πρώτου φύσεως.* Je vais vous en parler, mais en énigme. Toutes choses sont au tour du Roi de l'Univers : tout existe pour lui; et il est la cause de tout ce qui a de la beauté. Ce qui est le second, est autour des secondes : et ce qui est le troisième, est autour des troisièmes. *Περὶ τῶν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα. καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν. Δεύτερον δὲ, περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.* C'est assurément là une énigme : en voici le sens. Ce premier, c'est l'Être simple,

c'est le Bien simple, c'est l'Unité. Car toutes choses sont comme autour de l'Être et du Bien, parce qu'elles souhaitent d'y participer constamment : elles sont toutes pour lui, c'est-à-dire, pour Être, et pour Bien être, et pour se maintenir dans l'Unité. L'Être enfin, ou le Bien être, est la cause de tout ce qui a quelque beauté dans l'arrangement de ses parties, ou quelque degré de bonté. C'est l'axiome des Philosophes, *Bonum est quod omnia appetunt.* Toutes choses universellement, soit animées, ou inanimées, soit intelligentes ou dépourvues de raison, toutes tendent à l'Être, au Bien être, qui est le seul Dieu supérieur aux Dieux, suivant le sentiment de Platon : toutes tendent à l'Unité, mais toutes ne tendent pas au vrai Dieu. Ainsi le vrai Dieu n'est pas celui de Platon. Platon ne dit pas ensuite, que les choses secondes sont autour du second Être, comme il a dit que toutes choses sont autour du premier; c'est-à-dire, qu'elles le recherchent. Il dit au contraire, que ce second Être est autour des Êtres du second ordre; et le troisième Être autour

des êtres du troisième rang. Il veut dire que la Raison, la Vérité, ou l'Intelligence, est comme autour des natures intelligentes, qu'elle les obsède sans cesse pour les éclairer : et l'Ame est comme autour des corps animés, hommes et bêtes, pour les animer. Ce premier, ou ce Roi de tous les êtres, dont parle ici Platon, ne peut être que le Dieu des Athées ; et ne peut être un premier moteur, dans la vraie signification de ce mot. Et qui prendroit ces trois Êtres, dont il parle ici, pour les trois Personnes que les Chrétiens adorent dans Dieu ; parce qu'il y découvre un principe de tout être, la lumière des Dieux, ou la Vérité qui les éclaire, et l'âme qui anime les hommes de la sagesse, et les bêtes ; ne seroit pas moins Athée que lui.



V. *Ainsi Platon voulant prouver contre les Athées l'existence des Dieux*, (de Legib. X.) *ne remonte pas plus haut qu'à ces moteurs subalternes : parce que s'il eût remonté plus haut, il auroit établi l'existence d'un seul Dieu. Et il avoit à prouver, conformément au langage et à la religion des Grecs, qu'il y avoit des Dieux.*

℞. Qu'a-t-il donc fait, s'il n'a établi l'existence d'un seul Dieu, quand il a prouvé dans le même livre, selon vous, l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur ? A-t-il pu croire, qu'il pouvoit y avoir deux premiers moteurs ? Au reste, quoiqu'on soutienne l'existence des Dieux, comme fait Platon ; si l'on ne reconnoît un Dieu selon l'idée que les Juifs et les Chrétiens en ont ; qui est celle d'un Esprit infini, Créateur de tout ce qui existe hors de lui ; on n'en est pas moins Athée. Comme qui ne voudroit qu'un Sénat pour gouverner l'État, ne seroit pas moins ennemi déclaré de la Monarchie, que s'il ne vouloit pas même de Sénat.

Il a enseigné nettement que les Dieux étoient parfaits : mais il n'en a pas combattu le nombre.

℟. Le nombre n'y fait rien. Les Chrétiens conviennent que le nombre des Anges est très-grand : *Millia millium ministrabant ei.* Mais ces Anges ne sont ni Dieux, ni éternels, comme ceux de Platon.

VI. *Le fonds du sentiment de Platon est donc, malgré l'apparence de Polythéisme, qu'il n'y a qu'un Dieu très-bon et très-parfait, qui a tout fait suivant l'idée du meilleur ouvrage possible.*

℟. Le Polythéïsme consiste à admettre plusieurs Esprits étérnels, et par conséquent autant de Dieux : et â n'admettre pour souverain Maître, pour la source de la force que ces Dieux ont, que le Bien, l'Être simple, ou le vrai Être, c'est-à-dire, la Réalité et la vraie Bonté d'être, qui est en eux. Car tous ces termes sont synonymes; mais ce sont pures idées métaphysiques.

Ainsi Platon est autant Polythée, qu'il est visiblement Athée.

Platon n'appelle nulle part son Dieu, *très-bon et très-parfait.* Il a bien senti qu'il ne le pouvoit faire, à parler avec précision et exactitude. Car ces deux termes enferment, pour ainsi dire, une infinité de degrés de perfection en bonté et en puissance : au lieu que l'Être tout court, l'Être pur, ou sans différence qui le restreigne, est très-simple, sans aucune composition, même métaphysique. Mais c'est du monde, de ce fils unique de son Dieu, de ce Dieu sensible et visible, qu'il dit qu'il est très-grand et très-parfait : *μονογενὴς ὢν, θεὸς αἰσθητὸς, μέγιστος, καὶ ἄριστος, optimus maximus*, Les Romains ont dit de leur Jupiter *Jovi Optimo Maximo.* Mais ce Jupiter n'étoit chez eux que le Destin favorable, et l'issue heureuse de tous leurs souhaits : non plus que chez Homère, qui l'appelle aussi par la même raison Θεῶν ὕπατον, καὶ ἄριστον.

Enfin cette idée même, selon laquelle ce monde est fait, selon Platon, et la priorité qu'il lui attribue, n'est

que métaphorique ; comme l'idée de l'humanité nous peut paroître précéder la naissance de chaque homme en particulier.

Voilà ce qui se présentoit à dire sur ce sujet. Je me flatte que l'amitié dont M. l'Abbé Fraguier m'honore depuis sa tendre enfance, l'engagera aisément à me pardonner cette censure : d'autant plus que M. l'Abbé d'Olivet lui-même paroît ne pas plus approuver que moi l'opinion de Platon, dans la Conclusion très-orthodoxe par où il finit ses Remarques sur la Théologie des Philosophes Grecs.

Fin du Tome premier.

TABLE

POUR LES REMARQUES sur la Théologie, &c.

ADDITIONS.

ENTRETIENS
DE
CICÉRON
SUR
LA NATURE DES DIEUX,

Traduits par M. l'Abbé D'OLIVET,
de l'Académie Françoise.

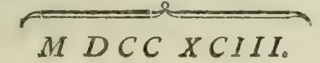
TOME SECOND.

NOUVELLE ÉDITION.

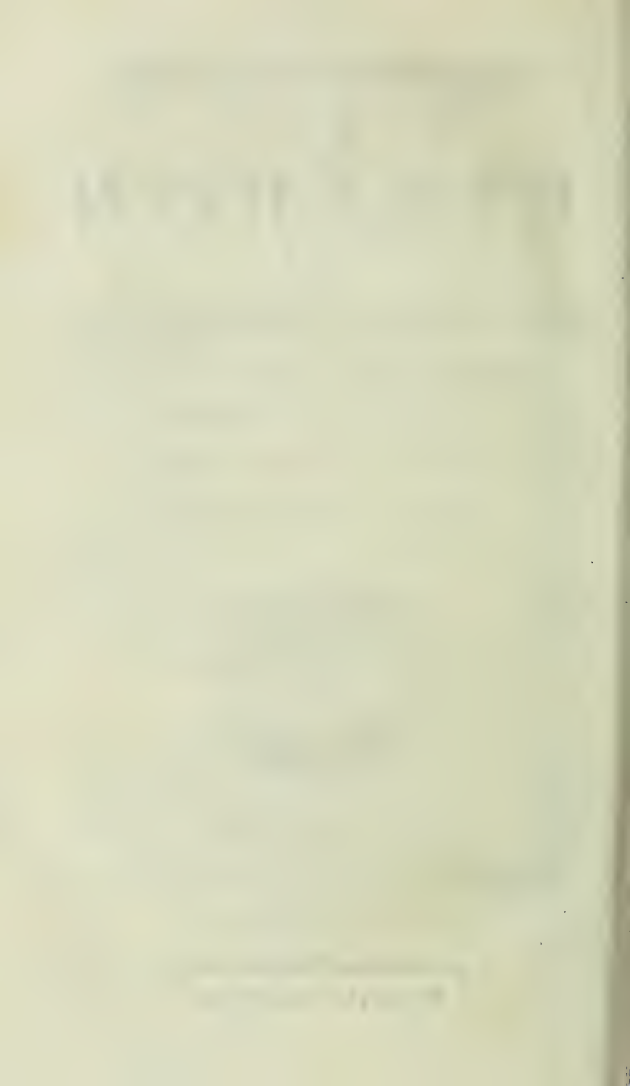


A PARIS;

Chez les Freres BARBOU, rue & vis-à-vis
la grille des Mathurins.



M DCC XCIII.





ENTRETIENS

DE CICÉRON

SUR

LA NATURE DES DIEUX.

LIVRE SECOND.

QUAND Cotta eut parlé : A quoi pensois-je, dit Velléius, de me jouer à un Académicien, qui est Rhéteur en même temps ? Un Académicien, s'il eût ignoré l'art de la parole, ne m'eût pas fait peur ; non plus que le Rhéteur le plus éloquent, s'il eût ignoré cette espèce de Philosophie. On ne me démonte, ni par un pompeux verbiage qui n'a rien de solide, ni par de simples raisonnemens qui ne sont pas développés avec grâce. Pour vous, Cotta, vous avez brillé par l'un et par l'autre

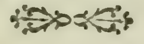
endroit ; il ne vous a manqué que des juges, et un auditoire nombreux. Une autre fois nous reprendrons notre dispute ; mais présentement, si c'est la commodité de Balbus, écoutons-le.

J'aimerois mieux, reprit Balbus, que Cotta lui-même continuât le discours, à condition que cette éloquence, dont il vient de terrasser de faux Dieux, lui serviroit à établir les véritables. Car enfin, sur une si grande matière, les opinions vagues et flottantes de l'Académie ne sont pas ce qui convient à un Philosophe, à un Pontife, à un homme tel que Cotta : il lui faut un dogme certain et stable, comme le nôtre. Voilà Epicure plus que suffisamment réfuté ; sachons, Cotta, de quel sentiment vous êtes.

Vous ne vous ressouvenez donc point, lui dit Cotta, de l'aveu que je vous ai fait d'abord ? Que sur ces sortes de matières principalement, il m'en coûtoit moins d'attaquer l'opinion d'autrui, que de fixer la mienne. Mais quand j'aurois quelque certitude là-dessus, je voudrois, après vous avoir déja tenu si long-temps, vous entendre parler à votre tour.

Puisque vous l'ordonnez, répondit Balbus, je vais traiter ce sujet le plus succinctement que je pourrai. Votre réfutation d'Epicure me sauve déja une bonne partie de ce que j'aurois eu à dire. Pour embrasser donc toute la question à la manière de nos Stoïciens, divisons-la en quatre parties. La première, Qu'il y a des Dieux. La seconde, Quels sont les Dieux. La troisième, Qu'ils gouvernent l'Univers. La quatrième, Qu'ils veillent en particulier sur les hommes. Prenons aujourd'hui les deux premiers articles; et comme les deux autres sont d'une plus longue discussion, nous ferons bien de les remettre à une autre fois.

Que tout soit pour aujourd'hui, dit Cotta: car nous sommes maîtres de notre temps, et quand nous aurions des affaires, elles devroient toutes céder à celle qui nous occupe.



PREMIERE PARTIE,

Où l'on prouve, à la manière des Stoïciens, qu'il y a des Dieux.

A l'égard du premier article, dit Balbus, il paroît n'avoir pas besoin de preuve. Car peut-on regarder le Ciel, et contempler tout ce qui s'y passe, sans voir avec toute l'évidence possible, qu'il est gouverné par une suprême, par une divine Intelligence? Autrement, les hommes auroient-ils pu applaudir tous à cette pensée d'Ennius?

Voi (1) *ce brillant Ether,*
Que nous invoquons tous, et nommons Jupiter:

Jupiter, dis-je, le maître du monde; celui qui d'un coup d'euil gouverne tout; dont la puissance souveraine opère par-tout; qui est, comme ajoute Ennius,

Des Dieux et des hommes le père.

---

(1) Le mot, *Ether*, n'est pas d'Ennius: mais outre que la rime l'amenoit, il exprime seul ce *sublime candens*, qui sans cela n'eût pu se rendre que par une périphrase.

Quiconque auroit quelque doute là-dessus, je crois qu'il pourroit aussi-tôt douter s'il y a un Soleil. L'un est-il plus visible que l'autre ? Cette persuasion, sans l'évidence qui l'accompagne, n'auroit pas été si ferme et si durable ; elle n'auroit pas acquis de nouvelles forces en vieillissant ; elle n'auroit pu résister au torrent des années, et passer de siècle en siècle jusqu'à nous. Tout ce qui n'étoit que fiction, que fausseté, nous voyons que cela s'est dissipé à la longue. Personne croit-il encore aujourd'hui qu'il y eut jamais un Hippocentaure, une Chimère ? Les monstres horribles qu'on se figuroit anciennemenr dans les enfers, font-ils encore peur à la vieille la plus imbécile du monde ? Avec le temps les opinions des hommes s'évanouissent, mais les jugements de la nature se fortifient : d'où il arrive parmi nous, et parmi les autres peuples, que le culte divin, et les pratiques de religion s'augmentent, et s'épurent de jour en jour.

On ne doit l'attribuer ni au caprice, ni au hasard, mais aux marques certaines que les Dieux nous donnent souvent de leur présence. Dans la guerre

des Latins, quand le Dictateur Postumius attaqua, près du Lac Régille, Mamilius de Tusculum, notre armée vit Castor et Pollux qui combattoient pour nous à cheval. Dans une autre occasion, et long-temps après, ce fut aussi de ces (1) Tyndarides qu'on apprit la défaite du Roi Persès. Vatiénus, l'aïeul de celui que nous voyons, revenant la nuit de Riète à Rome, et deux jeunes hommes montés sur des chevaux blancs, lui ayant fait savoir que Persès avoit été pris ce jour-là même, il annonça cette nouvelle au Sénat, qui d'abord le fit mener en prison, comme pour avoir parlé témérairement sur une affaire d'Etat : mais quand la chose fut confirmée par les lettres du Général, il eut pour sa récompense un champ, et l'exemption de servir. Un autre fait, dont la mémoire n'est pas éteinte, c'est que les troupes de Locres ayant battu vivement

(1) Quoique ce mot soit peu connu, je le conserve à cause de l'usage que Cotta en fait dans le 3e livre. Léda, femme de Tindare, eut Castor de son mari, et Pollux de Jupiter : d'où vient qu'on les appelle indifféremment, ou *Tyndarides* fils de Tyndare, ou *Dioscures* fils de Jupiter.

celles de Crotone sur les bords de la Sagre ; le bruit s'en répandit le même jour aux jeux Olympiques, qui se célébroient alors. Souvent les Faunes ont fait entendre leurs voix. Souvent les Dieux ont apparu sous des formes si visibles, qu'il falloit être, ou stupide, ou impie pour en douter.

Mais (1) s'il y a une divination, n'est-ce pas encore une preuve qu'il y a des Dieux ? Quand on prendroit pour des fictions ce qui se rapporte de ces Augures si fameux, Mopsus, Tirésias, Amphiaraüs, Calchas, Hélénus ; ces fictions mêmes feroient voir ce qu'on a cru des auspices. Et manquons-nous d'exemples domestiques, qui nous y découvrent la puissance des Dieux ? Quoi, ne serions-nous pas émus de ce qui arriva dans la première guerre Punique à Claudius, qui voyant que les poulets qu'on avoit tirés de leur cage, ne mangeoient pas, les fit plonger dans l'eau, et dit avec un air moqueur : *Qu'ils*

(1) Je me contente d'énoncer clairement la proposition, sans appuyer sur chaque mot du Texte : notre langue n'ayant pas les quatre synonymes, qui sont ici dans le latin.

boivent donc, puisqu'ils ne veulent pas manger. Plaisanterie qui coûta cher au peuple Romain, et que Claudius paya de ses larmes, quand il vit ses vaisseaux en déroute. Junius son collégue ne perdit-il pas sa flotte par une tempête dans la même guerre, pour avoir mis à la voile malgré les auspices qui le défendoient ? Aussi le premier fut-il condamné par le Peuple. L'autre se donna lui-même la mort. Flaminius à la journée du Trasimène, fit une perte que nous avons ressentie long-temps; et cela, suivant le rapport (1) de Célius, parce qu'il avoit méprisé les auspices. Tous ces événemens sinistres font assez voir que Rome doit sa grandeur à ceux de ses Généraux, qui ont respecté la religion. Et lorsqu'on voudra comparer le peuple Romain avec les autres peuples, on verra que ce qui le distingue infiniment, c'est son zèle pour les cérémonies saintes : au lieu qu'en tout le

(1) Célius, Historien qui n'étoit point savant, qui manquoit d'exactitude, qui écrivoit sans politesse, le meilleur pourtant que Rome eût fourni jusqu'alors. C'est ainsi qu'en parle Cicéron, *De Orat.* II, 13.

reste les étrangers nous ont égalés, ou même surpassés.

Faut-il se moquer de Navius, et de son bâton augural, qui partagea (1) une vigne en divers cantons, pour parvenir à la découverte d'un pourceau ? Je m'en moquerois, si je ne savois quelle part ses augures ont eue aux victoires du roi Hostilius. Mais aujourd'hui la négligence de la Noblesse a laissé perdre l'art des Augures ; on n'a que du mépris pour la vérité des auspices ; ils ne s'observent plus que pour la forme, dans les affaires même les plus importantes, telles que les guerres, d'où le salut public dépend. A cet égard, toutes les coutumes (2) militaires sont abo-

---

(1) Cette histoire est contée plus au long dans le premier livre de la Divination, où il est dit que Navius ayant perdu un de ses pourceaux, fit vœu que s'il le retrouvoit, il offriroit aux Dieux la plus belle grappe de raisin qu'il y auroit dans toute l'étendue de la vigne où il étoit. Que l'ayant retrouvé, il s'arrêta au milieu de cette vigne, la partagea en quatre cantons, et après avoir eu le présage des oiseaux contraire dans trois, enfin il trouva dans le quatrième une grappe d'une merveilleuse grosseur.

(2) On auroit eu peine à m'entendre, si

lies. Quand nos Officiers n'ont plus (1) le pouvoir de prendre les auspices, c'est alors qu'on les envoie à l'armée. La religion, au contraire, étoit si puissante sur l'esprit de nos ancêtres, qu'il se trouva de leurs (2) Généraux, qui proférant les paroles (3) solennelles,

---

j'avois voulu exprimer mot pour mot ces coutumes, comme elles sont dans le texte : les voici.

1. On ne prend plus les auspices en passant les rivières : *nulla peremnia servantur*.

2. On ne les prend plus à la pointe des armes : *nulla ex acuminibus*.

3 On n'appelle plus les hommes, dont les noms semblent promettre d'heureux succès, *nulli viri vocantur* : d'où il arrive que les soldats, au moment qu'ils vont combattre, ne font plus leurs testamens, *ex quo in procinctu testamenta perierunt*. Des noms de bon augure, c'étoient, par exemple, *Valerius*, *Salvius*, *Statorius*, *Victor*, &c.

(1) Ce pouvoir n'appartenoit qu'à ceux qui étoient actuellement revêtus de certaines dignités ; ils le perdoient du moment qu'ils n'étoient plus en place.

(2) Les Décies, père et fils. Voyez dans Tite-Live Dec. I, liv. 8, et liv. 10. le récit pathétique de leur mort, et ce qu'inspire le courage soutenu par la superstition.

(3) Rapportées par Tite-Live, *ibid*.

tête voilée, s'immolèrent eux-mêmes, aux Dieux pour sauver l'Etat.

Prédictions de Sibylles, réponses d'Aruspices, je pourrois faire là-dessus, mille récits, qui mettroient la vérité dans tout son jour. Par exemple, nos Augures et les Aruspices d'Etrurie se virent justifiés par l'événement, lorsqu'il s'agit d'élever Scipion et Figulus au Consulat. Gracchus qui étoit Consul pour la seconde fois, procédoit à leur élection : le premier de ceux qui recœuilloient les suffrages, n'eût pas fait son rapport, qu'il mourut subitement à la même place : Gracchus, malgré cet incident, fit achever les Comices. Voyant néanmoins que le peuple en avoit du scrupule, il s'adressa là-dessus, au Sénat : le Sénat conclut que l'affaire devoit être communiquée à ceux qui ont coutume d'en connoître : les Aruspices furent appelés, et répondirent qu'il y avoit un défaut personnel dans le Magistrat qui avoit convoqué les Comices. Alors Gracchus en colère, ainsi que mon père me l'a conté : *Moi*, dit-il, *qui suis Consul, qui suis Augure, qui ai eu d'heureux auspices, j'aurois à me reprocher un défaut ? Vous*

autres Etruriens, savez-vous, étrangers que vous êtes, ce qui regarde les auspices du peuple Romain, et vous appartient-il de prononcer sur nos Comices? Aussi-tôt il leur donna ordre de se retirer. Mais ensuite, il écrivit de sa Province au Collége des Augures, qu'en lisant les Rituels il s'étoit ressouvenu (1) d'avoir, selon la coutume, dressé une tente hors de Rome, qu'étant de là rentré dans la Ville pour assembler le Sénat, il avoit oublié en repassant le long des murs, de prendre une seconde fois les auspices; et qu'en cela il reconnoissoit avoir fait une faute, qui rendoit irrégulière la création des Consuls. Les Augures le firent savoir au Sénat; le Sénat fut d'avis que les Consuls se démettroient de leur charge; ils s'en démirent. Que nous faut-il de plus? Gracchus, homme très-sage, et le plus habile peut-être que nous eussions, aima mieux déclarer une faute, qui pouvoit n'être jamais connue,

(1) Si l'on veut quelque éclaircissement sur ces anciennes pratiques, on trouvera de quoi se satisfaire dans le Cicéron de M. le Dauphin.

que de laisser à la république un sujet de scrupule. Des Consuls se dépouillèrent à l'heure même, de la puissance souveraine, plutôt que de la retenir un instant contre l'ordre de la religion.

Voilà les Augures dans un grand crédit. Et l'art des Aruspices (1) n'est-il pas divin ? Une infinité de faits semblables, qui nous le prouvent, nous prouvent en même temps l'existence des Dieux. Car les Dieux existent, s'ils ont des interprètes : or ils en ont : ils existent par conséquent.

On dira que les prédictions ne s'accomplissent pas toujours. Parce que tous les malades ne guérissent pas, en conclura-t-on que l'art de la Médecine est nul ? Ce qui regarde les Dieux, c'est de nous marquer l'avenir par des signes : mais si l'on se trompe à ces signes, c'est la faute des hommes, et non pas des Dieux.

(1) Les Aruspices et les Augures se mêloient également de prédire l'avenir, mais ils s'y prenoient différemment. La principale fonction de l'Aruspice consistoit à examiner les entrailles des victimes. Celle de l'Augure étoit d'observer le vol des oiseaux, leur chant, leur manière de manger. Tout cela tenoit en même temps à la politique et à la Religion.

Toutes les nations, toutes les têtes s'accordent donc à reconnoître des Dieux. C'est un sentiment inné, et comme gravé dans tous les cœurs. Quels sont les Dieux, on est partagé là-dessus : mais sur leur existence, il n'y a qu'un même avis.

Cléanthe, un de nos Stoïciens, rapporte l'idée que les hommes ont des Dieux, à quatre causes. La connoissance que l'on peut avoir de l'avenir, c'est la premiere, dont je viens de parler. Cette abondance de choses utiles et agréables, que la température de l'air et la fécondité de la terre nous procurent, c'est la seconde. La troisiéme, les objets qui nous effraient, foudres, tempêtes, orages, neiges, grêles, calamités, pestes, tremblements de terre, souvent accompagnés de grands bruits. Ajoûtons : pluies de cailloux, et comme mêlées de gouttes sanglantes, abymes et gouffres qui se creusent tout-à-coup, animaux monstrueux, torches ardentes qui paroissent dans l'air, comètes qui pendant la guerre (1) d'Octavius nous

---

(1) Le texte ajoûte, *Que nous appelons* crinitas, *étoiles chevelues*. Touchant la guerre

présagèrent d'horribles maux. Enfin deux Soleils, comme j'ai entendu dire à mon père qu'il en parut sous le Consulat de Tuditanus et d'Aquilius, la même année que s'éteignit un autre Soleil, j'entends Scipion l'Africain. Tout cela, dis-je, a épouvanté les hommes, et leur a fait soupçonner, qu'il y a une puissance céleste et divine.

Mais la quatrième preuve de Cléanthe, et la plus forte de beaucoup, c'est le mouvement réglé du Ciel, et la distinction, la variété, la beauté, l'arrangement du Soleil, de la Lune, de tous les Astres. Il n'y a qu'à les voir pour juger que ce ne sont pas des effets du hasard. Comme quand on entre dans une maison, dans un gymnase, dans un lieu où se rend la justice, d'abord l'exacte discipline, et le grand ordre qu'on y remarque, font bien comprendre qu'il y a là quelqu'un qui commande, et qui est obéi : de même, et à plus forte raison, quand on voit dans une si prodigieuse quantité d'Astres une circulation régulière, qui de-

---

d'Octavius, voyez Florus, liv. III, ch. 21. Appien, liv. I. des Guerres civiles, etc.

puis une éternité ne s'est pas démentie un seul instant, c'est une nécessité de convenir qu'il y a quelque Intelligence pour la régler.

Chrysippe, avec toute sa pénétration, n'auroit pu, ce semble, trouver ce qu'il dit sur ce sujet, à moins que la nature elle-même ne l'eût instruit.

» S'il y a, dit-il, des choses dans
» l'Univers, que l'esprit de l'homme,
» que sa raison, que sa force, que sa
» puissance ne soit pas capable de faire,
» l'Etre qui les produit est certainement
» meilleur que l'homme. Or l'homme
» ne sauroit faire le Ciel, ni rien de
» ce qui est invariablement réglé. Donc
» l'Etre qui l'a fait, est meilleur que
» l'homme. Pourquoi donc ne pas dire
» que c'est un Dieu ? Car s'il n'y a
» point de Dieux, qu'y auroit-il de
» meilleur que l'homme, puisque dans
» lui seul est la raison, qui est ce qu'il
» peut y avoir de plus excellent ? Or
» ce seroit à l'homme une arrogance
» insensée, que de se croire ce qu'il y
» a de meilleur dans tout l'Univers.
» Reconnoissons donc un être meilleur
» que l'homme, et par conséquent un
» Dieu.

Quand vous jettez les yeux sur une grande et superbe maison, personne, quoique vous n'en découvriez point le maître, ne vous persuadera qu'elle ait été faite pour loger des rats et des belettes. Quelle folie ne seroit-ce donc pas de se figurer, qu'un monde si orné, que des Cieux si magnifiques, qu'une immense étendue de mers et de terres, que tant de beautés soient pour loger, non des Dieux, mais l'homme seul?

Une autre réflexion, c'est que les régions du Monde les plus élevées sont aussi les meilleures : que la terre étant la plus basse de toutes, l'air le plus grossier s'y répand : et que comme il y a des villes et des pays, où naturellement les esprits sont moins subtils, parce qu'on y respire un air plus épais, de même tous les hommes en général se ressentent de la pesanteur qui est dans l'air, dont nous sommes environnés. Or l'esprit humain, tel qu'il est, doit nous faire remonter à quelque autre intelligence supérieure, et qui soit divine.

Car *d'où viendroit à l'homme*, dit

Socrate (1) dans Xénophon, *l'enten-tendement dont il est doué ?* On voit que c'est à un peu de terre, d'eau, de feu, et d'air, que nous devons les parties solides de notre corps, la chaleur et l'humidité qui y sont répandues, le soufle même qui nous anime. Mais ce qui est bien au-dessus de tout cela, j'entends la raison, et pour le dire en plusieurs termes, l'esprit, le jugement, la pensée, la prudence, où l'avons-nous trouvé ? où l'avons-nous pris ?

Toutes les perfections seront-elles réunies dans le Monde, hors la principale ? Car enfin, le monde est non-seulement ce qu'il y a, mais ce qu'on peut imaginer de meilleur, de plus excellent, de plus beau. Puisque nous en convenons, il s'ensuit que la raison et la sagesse étant de toutes les perfections la plus grande, le Monde doit nécessairement la posséder.

---

(1) On peut voir l'entretien de Socrate et d'Aristomène, rapporté par Xénophon, *Memorab.* l. 4. Cette demande n'y est pas en termes formels, mais elle naît du principe que Socrate y établit.

Hé qui ne seroit forcé de la reconnoître à cette admirable liaison, à ce savant assemblage de tout ce qui compose (1) l'Univers ? Que tour-à-tour la Terre se couvre toujours de fleurs et de frimats : que malgré tant de changemens qui arrivent dans la nature, le Soleil toujours constant s'éloigne de nous tous les hivers, et s'en approche

---

(1) Je dis indifféremment *l'Univers*, ou *le Monde*, parce que ces deux termes sont équivalens pour nous ; mais les Stoïciens y mettoient une différence bien remarquable, selon Plutarque *de Plac. Philos.* II, 1. Οἱ Στοϊκοὶ διαφέρειν τὸ πᾶν, καὶ τὸ ὅλον, λέγουσι. πᾶν μὲν γὰρ εἶναι τὸ σὺν κένῳ ἄπειρον. ὅλον δὲ. χωρὶς τοῦ κενοῦ, τὸν κόσμον. Amyot et le Traducteur latin, qui ont suivi cette leçon, ne font point assez sentir la pensée des Stoïciens. Juste Lipse, guidé par Stobée, corrige ainsi ce passage, *Physiol. Stoïc.* II, 6. πᾶν γὰρ εἶναι σὺν κένῳ ἀπείρῳ. Par *le Monde*, les Stoïciens entendoient donc les cieux et la terre avec tout ce qui y est renfermé. Par *l'Univers*, ils entendoienr non-seulement les cieux et la terre avec tout ce qui y est renfermé, mais encore le vide infini qu'ils supposoient au-delà du Monde. Car ils croyoient le Monde plein, et limité ; mais au-delà ils supposoient des espaces infinis, et absolument vides.

tous les étés : que le flux et le reflux de la Mer suivent toujours exactement le cours de la Lune : que le mouvement du Ciel entraîne toujours avec la même proportion celui de tous les Astres, quoique situés différemment : un concert si juste peut-il subsister dans l'Univers, sans qu'il y ait une âme divine, qui se communique à toutes ses parties, et qui les unisse toutes ?

Quand on développe ces principes, ainsi que j'ai dessein de le faire, les Académiciens ont moins de facilité à nous entamer. Si l'on se borne, comme c'étoit la coutume de Zénon ; à un raisonnement court et sec, on leur prête le flanc. Car l'eau qui coule dans une rivière, ne risque guère de se gâter : mais renfermée elle se gâtera. De même les objections ne tiennent point contre un torrent de paroles : au lieu qu'un discours trop concis donne plus de prise aux contradicteurs.

Voici comme Zénon présentoit nûment les preuves que je mets dans un plus grand jour. *Ce qui raisonne, est meilleur que ce qui ne raisonne pas : or le Monde est ce qu'il y a de meilleur : donc le Monde raisonne.* On fera voir

pareillement qu'il est sage, heureux, éternel. Car toutes ces qualités sont préférables à leurs contraires. Donc le Monde les posséde, étant ce qu'il y a de meilleur. Donc le Monde est Dieu.

Zénon dit encore. *D'un Tout qui n'a point de sentiment, aucune partie n'en peut avoir : or quelques parties du Monde ont du sentiment : donc le Monde a du sentiment.*

Il ajoûte, toujours d'une manière aussi serrée. *Rien d'inanimé et d'irraisonnable ne sauroit produire un être animé et raisonnable : or le Monde produit des êtres animés et raisonnables : donc le Monde n'est pas inanimé et irraisonnable.*

Après quoi, il conclut à son ordinaire par une comparaison. *S'il croissoit sur un Olivier des flûtes qui rendissent un son mélodieux, douteriez-vous que cet Olivier ne sût jouer de la flûte? Vous jugeriez de même que les planes savent la musique, s'ils portoient de petites cordes qui résonnassent harmonieusement. Pourquoi donc ne pas croire que le Monde a une âme, et qu'il est sage, puisqu'il produit des animaux et des sages.*

J'avois dit d'abord, que l'existence des Dieux étant d'une évidence généralement reconnue, elle n'avoit pas besoin de preuve : mais insensiblement m'étant mis à la démontrer, je continue : et voici des raisons physiques.

Tous les êtres qui prennent nourriture, et qui croissent, ont une chaleur intérieure, sans laquelle ils ne pourroient ni croître, ni prendre nourriture. Car ils ont besoin pour cela d'un certain mouvement, qui est régulier et uniforme. Or ce mouvement, c'est au feu, c'est à la chaleur de le donner; et pendant qu'il se conserve en nous, le sentiment et la vie s'y conservent aussi : mais du moment que le feu s'y éteint, nous nous éteignons nous-mêmes, et nous mourons.

Cléanthe, pour faire voir quelle est l'activité de la chaleur dans tous les corps, observe qu'il n'y a point de nourriture si pesante, dont la coction ne se fasse dans un jour et une nuit, et que même il reste encore de la chaleur dans les excrémens. D'ailleurs le battement continuel des veines et des artères imite l'agitation du feu ; et quand le cœur d'un animal vient d'être arraché, on le voit

voit encore palpiter, et s'élancer comme la flâme. Tout ce qui est donc vivant, soit plantes, soit animaux, ne vit que par le moyen de la chaleur qu'il renferme. Le principe vital qui agit dans tout l'Univers, c'est donc la chaleur. Vous le verrez encore mieux par le détail, où je vais entrer.

C'est, dis-je, la chaleur, qui maintient, qui vivifie toutes les parties de l'Univers. Et premièrement, à l'égard de la terre, cela est visible. Que vous choquiez des pierres l'une contre l'autre, il en sortira du feu. Que la terre vienne d'être creusée, elle fumera. L'eau de puits (1) est tiède, sur-tout en hiver, parce qu'il y a dans le sein de la terre beaucoup de chaleur, et que la terre se condensant alors, cela resserre le feu qu'elle contient. Quantité de raisons prouvent que toutes les plantes doivent à une chaleur tempérée leur production, et leur accroissement.

L'eau même est mêlée de feu, puisque sans cela elle ne seroit pas liquide

(1) Le texte ajoûte une épithète, qui spécifie les puits d'eau-vive.

et coulante. Car nous voyons que le froid, quand il domine, la durcit, et la convertit en glace, en neige, en frimas; mais que la chaleur, au contraire, la remet dans son état naturel. Et ce qui montre que la mer renferme de la chaleur dans l'abyme de ses eaux, c'est qu'agitée par les vents, elle tiédit : car il ne faut pas s'imaginer qu'elle reçoive alors une chaleur étrangère; mais l'agitation fait qu'elle s'échauffe, comme il nous arrive de nous échauffer nous-mêmes, en faisant de l'exercice.

L'air, quoique le plus froid des élémens, n'est pas sans chaleur. Il en a même beaucoup. Ce sont les eaux qui le forment par leurs exhalaisons. Le mouvement de leur chaleur interne le fait remonter, comme une espece de vapeur. On en voit dans l'eau bouillante une image bien sensible.

Quant a la quatrième partie de l'Univers, naturellement elle n'est que feu; et c'est la source qui communique à tout le reste une chaleur salutaire et vitale.

Tirons de-là cette conséquence, que la chaleur étant ce qui maintient cha-

que partie de l'Univers, tout l'Univers subsiste aussi lui-même si constamment par la même cause : d'autant plus qu'elle se communique de telle façon à toute la nature, que la vertu générative lui appartient ; et que tous les animaux, toutes les plantes lui doivent la vie, et l'accroissement.

Voilà donc la (1) cause, qui fait

---

(1) J'aurois dû dire à la lettre : *Voilà donc la nature.* Mais ce mot, *la nature*, qui signifie ici *l'élément*, se présente à tout moment sous beaucoup d'autres significations. J'ai cru que pour être moins obscur, je pouvois le remplacer quelquefois par des équivalens qui nous soient plus familiers et dont la valeur soit limitée à un sens unique. Tout est plein de termes équivoques dans le style des Anciens, si nous n'y prenons garde. Je dis équivoques par rapport à nous, parce qu'aujourd'hui nous n'y attachons pas toujours les mêmes idées qu'ils y attachoient. On ne sauroit déterminer le véritable sens de ces termes, que par l'endroit où ils sont placés. Or l'extrême fidélité d'un Traducteur consistant à ne point communiquer à ses lecteurs d'autres idées que celles de son Original, cela l'engage souvent à parler autrement que lui, pour faire penser la même chose. C'est ainsi que j'en use de temps en temps ; et je le dis une fois pour toutes, afin que s'il y a des en-

subsister tout l'univers : et j'ajoûte qu'elle n'est dépourvue, ni de sentiment, ni de raison. Car il faut que dans un Tout composé de parties, il y en ait une qui domine. Dans l'homme, c'est l'entendement : dans les bétes, quelque chose de semblable à l'entendement, le principe de leurs appétits : dans les arbres, et autres plantes, on croit que c'est la racine. J'appelle partie supérieure, ce qu'il peut et doit y avoir de plus excellent dans le tout où elle se trouve. Celle de l'Univers est donc nécessairement ce qu'il y a de meilleur, et ce qui mérite le mieux de commander à tout ce qui existe. Or il n'existe rien, qui ne soit portion de l'Univers : et par conséquent, puisque nous voyons de ces portions, qui ont du sentiment et de la raison, il faut que la partie supérieure de l'Univers ait ces mêmes qualités, et les ait éminemment. L'Univers (1) est donc ani-

---

droits, où d'abord il semble que je prenne un peu de liberté, on voie que c'est dans cette liberté même, que consiste la fidélité d'une Traduction, sur-tout quand il s'agit d'un ouvrage philosophique.

(1) On voit par-là, et par toute la suite

mé. Celui de ses élémens qui pénétre et vivifie tout, a donc la souveraine raison en partage. Voilà par où l'Univers est Dieu : et généralement toute force, toute vertu est renfermée dans cet élément divin.

Aussi le feu de l'Ether est-il beaucoup plus pur, plus clair, plus vif, et par là plus propre à exciter les sens, que le feu qui nous est destiné, et qui agit dans les êtres d'ici-bas. Puis donc que le feu qui agit ici bas, suffit pour opérer dans les hommes et dans les bêtes le mouvement et le sentiment : n'est-ce pas une absurdité de préten-

---

du raisonnement, ce que les Stoïciens appeloient l'*Ame du Monde*. C'étoit cette intelligence, cette raison, qu'ils croyoient répandue dans la nature, comme le dit Cicéron encore plus clairement dans les Questions Académiques : *In natura sentiente RATIO perfecta inest, quam vim ANIMUM dicunt esse MUNDI.* Et ce principe intelligent, sensitif, raisonnable, qu'étoit-ce ? Rien autre chose que le feu de l'Ether, qui pénétre tous les corps. Ou plutôt, rien autre chose que des lois mécaniques qu'ils attribuoient principalement au feu céleste, et suivant lesquelles tout se formoit, tout agissoit nécessairement. *Acad.* I, 7.

dre que le monde ne soit point sensitif, tout pénétré qu'il est de ce feu, qui a dans l'Ether toute sa pureté, toute sa force, toute sa liberté, toute son activité ? D'autant plus que ce feu est lui-même le principe de son agitation, et qu'elle ne lui vient nullement d'ailleurs. Car quelle autre force plus grande que celle du Monde, pour soumettre à ses impulsions la chaleur même qui le fait subsister ?

Platon, qui est comme un Dieu pour les Philosophes, distingue à ce sujet (1) deux sortes de mouvemens, l'un propre, l'autre étranger. Ce qui se meut, dit-il, par soi-même, est quelque chose de plus divin, que ce qui est mû par une cause étrangère. Or, ajoûte-t-il, le mouvement propre n'appartient qu'aux âmes : et de là il conclut que d'elles vient le principe de tout mouvement. Ainsi puisque, tout mouvement vient de l'Ether, qui est mû, non par impulsion, mais par sa propre vertu, l'Ether est âme par conséquent ; et

---

(1) L'endroit de Platon, tiré de son Phédre, se voit dans la Tuscul. I, chap. 23, et dans le songe de Scipion, chap. 8.

puisqu'il est âme, le Monde est animé.

On peut aussi fonder l'intelligence du Monde sur ce qu'il a plus de perfections en soi, que n'en ont séparément les êtres particuliers. Car de même qu'il n'est point de partie de notre corps aussi considérable que tout notre corps; il n'est point d'être particulier, qui soit équivalent à tout l'Univers. D'où il s'ensuit que la sagesse est un de ses attributs: sans quoi l'homme, qui n'est qu'un être particulier, mais raisonnable, vaudroit mieux que tout l'Univers.

En remontant des êtres les plus vils, et qui ne sont, pour ainsi dire, qu'ébauchés, jusqu'aux êtres supérieurs et parfaits, on trouvera enfin les Dieux. Car d'abord nous avons les plantes, qui ne reçoivent de la nature que la faculté de se nourrir et de croître. Les bêtes ont de plus le sentiment et le mouvement, avec du goût pour ce qui leur est bon, et de l'aversion pour ce qui leur est nuisible. L'homme a de plus encore la raison, qui lui est donnée pour commander à ses passions, modérer les unes et dompter les autres. Dans le quatrième rang, et au-dessus de tout, sont des êtres naturellement bons et

sages, qui du premier moment qu'ils existent ont une raison droite, inaltérable, bien plus sublime que la nôtre, une raison parfaite et accomplie, telle que la doit avoir un Dieu, et par conséquent l'Univers.

Il y a pour tous les êtres une perfection destinée à leur espèce. On y voit arriver naturellement le cep et la brute, à moins qu'il ne s'y rencontre des obstacles. Et comme la Peinture, l'Architecture, tous les arts ont aussi leur point de perfection, la Nature à plus forte raison doit avoir le sien. Beaucoup de causes étrangères peuvent s'opposer à la perfection des êtres particuliers : mais rien ne sauroit contrarier (1) la Nature ; car elle domine, elle renferme toutes les autres causes. Ainsi c'est une nécessité qu'il y ait ce quatrième rang, le plus élevé de tous, inaccessible à une force majeure. La Nature l'occupe, ce rang-là : et puisqu'elle préside à tout, sans que rien balance son pouvoir, il faut que l'in-

---

(1) On voit assez que cela s'entend de la nature universelle, par opposition aux natures particulières.

telligence et la sagesse même soient comptées parmi les attributs de l'Univers.

Quelle plus grande ignorance, que de disputer à la Nature une suprême perfection ? ou de dire qu'étant infiniment parfaite, elle n'est pas animée, raisonnable, prudente, sage ? Pouroit-elle, sans réunir toutes ces qualités, être infiniment parfaite ? Car enfin, si elle n'a rien de plus que les plantes, ni que les bêtes, la voilà confondue avec les êtres les plus vils. Et si dès le commencement elle n'a possédé que la raison sans y joindre la sagesse, le Monde est de pire condition que l'homme : car un homme qui n'est pas sage, peut le devenir ; mais le monde certainement ne le deviendra jamais, supposé qu'il ne l'ait pas été durant cette infinité de siècles, qui ont déja coulé. Pour ne pas dire une chose si absurde, reconnoissons que de toute éternité le Monde est sage, et que par conséquent il est Dieu, puisqu'il (1) n'existe rien

(1) Voilà l'exclusion formelle d'un esprit pur, qui soit créateur de l'Univers, et qui ne soit rien de ce qu'est l'Univets. Balbus nie

hors lui seul, qui rassemble toutes sortes de perfections.

Comme l'étui, dit très-bien Chrysippe, est fait pour le bouclier, et le foureau pour l'épée ; aussi toutes choses, excepté l'Univers, sont faites l'une pour l'autre. Les fruits de la terre pour les animaux, les brutes pour l'homme, le cheval pour voiturer, le bœuf pour labourer, le chien pour la chasse et pour la garde ; mais l'homme pour contempler et imiter (1) l'Univers. L'homme n'est nullement parfait lui-même, mais c'est une parcelle de l'être parfait, lequel n'est autre que l'Univers, puisqu'il renferme tout, et que rien n'existe qui ne soit dans lui. Que peut-il donc lui manquer ? Concluons que l'intelligence et la raison étant les qualités les plus désirables, elles ne lui manquent point.

---

donc l'existence du vrai Dieu. *Rien n'existe*, dit-il, *que l'Univers*. Et ce n'est pas une expression qui lui échappe, car il y revient souvent et ses raisonnemens supposent tous cette erreur.

(1) L'Ether principale partie de l'Univers, étant la raison et la sagesse même, voilà, selon les Stoïciens, le plus parfait modèle des hommes.

Chrysippe remarque aussi, et le montre par des similitudes, que les choses qui sont dans leur état de perfection et de maturité, ont de grands avantages sur celles qui n'y sont pas encore. Le cheval, par exemple, sur le poulain; le chien qui a sa juste grandeur, sur celui qui ne l'a pas; l'homme sur l'enfant. D'où il conclut que les perfections de l'Univers doivent être dans leur degré le plus haut. Et comme la vertu est ce qu'il y a de meilleur, il faut qu'elle soit le partage de l'Univers, qui est ce qu'il y a de plus accompli. Puisqu'elle n'excède pas même la portée des hommes, tout imparfaits qu'ils sont, ne doit-elle pas bien plus aisément se trouver dans l'Univers? S'il est donc vertueux, il est sage, et par conséquent il est Dieu.

Au reste la divinité que nous venons de reconnoître dans le Monde, doit être pareillement reconnue dans les Astres, qui sont formés de ce que l'Ether a de plus pur et de plus mobile, sans mélange d'autre matière; et qui n'étant que chaleur et qu'éclat, passent avec raison pour être animés, sensitifs, et intelligens.

Selon Cléanthe, nous sommes assurés par deux de nos sens, le toucher et la vûe, que les Astres sont des corps ignées. Car le Soleil jette une lumière, qui passe de beaucoup celle de tout autre feu, puisqu'elle brille dans tout l'Univers ; et nous sentons que non-seulement il échauffe, mais que souvent il échauffe même jusqu'à brûler. Il ne feroit ni l'un ni l'autre, s'il n'étoit de feu.

Puis donc que le Soleil est un corps ignée, à qui les vapeurs de l'Océan servent d'aliment, n'y ayant point de feu qui n'ait besoin de quelque nouriture pour se conserver : il ressemble, dit Cléanthe, ou à ce feu dont nous usons pour nous chauffer et pour cuire nos viandes, ou à celui qui est renfermé dans le corps des animaux. Le premier est un feu dévorant, qui consume tout ce qu'il rencontre ; mais le second est ami du corps, il est salutaire, il vivifie tous les animaux, les fait croître, les conserve, les rend sensitifs. Ainsi le feu du Soleil, ajoûte Cléanthe, est indubitablement de cette dernière espèce, puisqu'il en a toutes les propriétés. Ce qui prouve que le Soleil

est animé ; et non-seulement le Soleil, mais encore tous les Astres, qui naissent dans ce que nous appelons l'Ether, ou le Ciel.

La terre produit des animaux, l'eau et l'air en produisent ; il seroit ridicule, selon Aristote, de s'imaginer qu'il ne s'en forme point dans la région la plus capable d'en produire, qui est celle où sont les Astres. C'est là que réside l'élément le plus subtil, dont le mouvement est continuel, et dont la force ne dépérit point ; où par conséquent l'animal doit avoir le sentiment très-vif, et une activité très-grande. Les Astres, puisqu'ils y sont produits, sont donc sensitifs et intelligents, à un degré qui les met au rang des Dieux. Car nous voyons que les personnes qui respirent un air subtil et pur ont plus d'esprit, plus de pénétration, que n'en ont ceux qui respirent un air épais. On croit même que la qualité des alimens contribue à la qualité de l'esprit. Il est donc probable que l'entendement des Astres est d'un ordre supérieur, puisqu'ils habitent la région éthérée, où ils ont pour aliment les vapeurs de la terre, et de la mer, subtilisées par ce long

trajet qu'elles ont à faire d'ici au Ciel.

Mais la principale marque de leur intelligence, c'est la règle qu'ils observent toujours. Car tout mouvement où l'on découvre une fin, et de la justesse, suppose un principe intelligent, qui n'agit pas aveuglément, qui ne varie pas, qui ne se laisse pas guider au hasard. Or le cours des Astres suit de toute éternité une règle pleine de raison, et dont la cause doit par conséquent se trouver, non pas dans la (1) nature, ni dans la fortune, qui, amie du changement, est incompatible avec la constance ; mais dans eux-mêmes, dans leur âme, dans leur divinité.

Tout mouvement est naturel, ou violent, ou volontaire. C'est une remarque d'Aristote, qui là-dessus examine quel est celui du Soleil, de la Lune, et des autres Astres. Puisqu'ils se meuvent orbiculairement, ce n'est pas un mouvement naturel, comme quand une chose est portée en bas par sa pesanteur, ou en haut par sa légéreté. On

---

(1) Balbus prend ici la nature dans le sens de ses Antagonistes, qui n'admettoient qu'une nature aveugle et stupide.

ne sauroit dire non plus, que ce soit un mouvement violent, et contre nature : car quelle force pourroit violenter les Astres ? Reste donc que leur mouvement soit volontaire.

Ainsi, pour quiconque les voit, il y a de l'ignorance et de l'impiété tout ensemble à nier qu'il y ait des Dieux. Et comme il me semble que ne rien faire du tout, c'est n'être pas ; un homme qui prétend que les Dieux ne font absolument rien, ne me paroît guère moins coupable qu'un athée.

Voilà donc leur existence si clairement prouvée, que ceux qui la nieroient, je les croirois presque fous.



SECONDE PARTIE,

Où l'on explique quels sont les Dieux, suivant les Stoïciens.

Je viens à examiner quels sont les Dieux. Ici rien de si difficile que de contraindre notre esprit à juger lui-même sans s'arrêter à ce que nos yeux lui disent. Cette difficulté a fait que le vulgaire ignorant, et que des Philosophes en cela semblables au vulgaire, n'ont pu songer aux Dieux, qu'en se les représentant sous une figure humaine. Sentiment, dont Cotta nous a si bien montré le foible, que je n'ai plus à en parler. Mais puisque l'idée que nous avons d'un Dieu renferme incontestablement deux choses, l'une qu'il soit animé, l'autre qu'il soit le meilleur de tous les êtres; je ne vois rien de plus conforme à ces notions primitives, que d'attribuer une âme et la divinité même à l'Univers, le meilleur de tous les êtres possibles.

Qu'Epicure là-dessus plaisante tant qu'il voudra, quoique mauvais plaisant,

en quoi ce n'est pas tenir (1) de son pays. Qu'il dise qu'un Dieu rond, et qui ne fait que tourner, est pour lui quelque chose d'incompréhensible. Je ne laisserai pas, moi, de me fixer à un principe qu'il avoue lui-même. Car il faut, selon lui, qu'il y ait une (2) nature souverainement parfaite; et c'est sur quoi il se fonde pour croire des Dieux. Or il est certain que le Monde est souverainement parfait. Il est certain aussi, que d'être animé, sensitif, intelligent, raisonnable, ce sont des perfections. D'où je conclus que le Monde est animé, sensitif, intelligent, raisonnable, et que par conséquent il est Dieu. Tout cela bien-tôt se verra mieux par le détail que je ferai de ses opérations.

Mais, en attendant, croyez-moi, Velléius, n'étalez point l'ignorance de votre secte. Vous prétendez que le cône, que le cylindre, que la pyramide l'emporte sur la sphère pour la beauté. C'est avoir d'autres yeux, que les autres hom-

---

(1) De l'Attique, pays si renommé pour être celui des esprits fins et délicats.

(2) C'est-à-dire, *une espèce d'êtres parfaits.*

mes. Outre que ce n'est pas à la vue seule d'en juger. Pour moi, à ne consulter même que mes yeux, je ne vois en ce genre rien de si beau qu'une figure, qui seule renferme toutes les autres, qui n'a rien de coupé par des angles, rien qui aille de biais, rien de raboteux, point d'inégalité, point de bosse, point de creux. Aussi les deux figures les plus estimées, savoir le globe parmi les solides, et le cercle parmi les planes, sont les seules dont toutes les parties soient semblables entre elles, et où le haut et le bas soient également éloignés du centre : qui est ce qu'on peut imaginer de plus juste.

Mais si cela passe vos lumieres, parce que vous ne touchâtes jamais (1) à la savante poussière des Géomètres : n'avez-vous pu, au moins, comprendre, vous qui êtes Physiciens, qu'un mou-

(1) Ceci s'adresse en général à tous les Epicuriens. On voit par là que les Géomètres traçoient autrefois leurs figures sur de la poussière, comme ils y emploient présentement le crayon, ou la plume. *Poussière savante* paroît hardi en notre langue : mais il est bon de conserver les hardiesses d'un écrivain aussi sage et aussi mesuré, que l'est toujours Cicéron.

vement aussi égal, aussi constant que celui de l'Univers, demande nécessairement une figure sphérique ? Rien ne marque si peu de science, que d'avancer, comme vous faites, qu'on peut douter si ce Monde est rond; qu'il pouroit ne l'être pas; que parmi des mondes innombrables, les uns ont une forme, les autres une autre. C'est ce qu'Epicure n'eût jamais dit, s'il eût seulement appris ce que font deux et deux : mais occupé à juger de ce qui flattoit le plus agréablement son palais, il n'a pas regardé le *Palais du Ciel*, ainsi que parle Ennius.

Puisqu'il y a, en effet, deux sortes d'Astres; les uns, qui tournant d'Orient en Occident, sans sortir de la même région du Ciel, n'ont aucune variation dans leurs cours, *comme les étoiles fixes*; les autres, qui allant et revenant continuellement d'un Tropique à l'autre; forment de cette double variation un cours reglé, et toujours le même, *comme le Soleil, et les Planètes*; on ne sauroit concevoir l'un et l'autre mouvement, qu'en donnant à l'Univers une forme ronde, et en supposant que les Astres eux-mêmes sont ronds.

Le Soleil qui est le premier de tous, se meut de telle sorte, qu'il éclaire alternativement une moitié de la terre, pendant qu'il laisse l'autre dans les ténèbres. C'est la terre même qui s'opposant au Soleil par un de ses hémisphères, fait la nuit pour l'autre. La durée de toutes les nuits prises ensemble, est égale à la durée de tous les jours d'une année. Le Soleil, par les différens degrés de son obliquité, ou de sa direction, nous fait éprouver le froid et le chaud. Son circuit annuel est de trois cent soixante-cinq jours, et le quart d'un jour, à peu près. Comme dans un temps il tourne vers le Septentrion, et dans un autre vers le Midi, cela forme les hivers et les étés, avec les deux saisons, dont l'une succéde à la vieillesse de l'hiver, et l'autre à celle de l'été. Quatre saisons différentes, à quoi se doivent attribuer toutes les productions de la terre et de la mer.

Chaque mois la Lune fournit la même carrière, que le Soleil dans une année. Elle nous cache d'autant plus sa partie éclairée, qu'elle est plus proche du Soleil; et elle ne nous paroît pleine, que lorsqu'elle est vis-à-vis de lui,

à l'autre extrémité du cercle. Non-seulement ses phases ou ses différentes formes changent dans son croissant, et dans son décours; mais elle est tantôt du côté du Septentrion, tantôt du côté du Midi : et par-là elle a en quelque sorte son été, son hiver, et ses solstices. Elle contribue fort par ses influences à ce que les fruits de la terre parviennent à leur maturité, et que les animaux puissent avoir de quoi se nourir, croître, et prendre des forces.

Rien n'est plus digne d'admiration, que la marche de cinq étoiles, appelées mal à propos *errantes*. Un tel nom ne convient pas à des Astres, qui de toute éternité s'avancent, retrogradent, et ont chacun leur manière de se mouvoir, toujours certaine et déterminée. En quoi ceux-ci sont d'autant plus admirables, que tantôt ils se cachent, tantôt ils se découvrent; tantôt s'approchent du Soleil; tantôt s'en éloignent; tantôt le précèdent, tantôt le suivent; ici vont plus vîte, là plus lentement; quelquefois ne vont point, et s'arrêtent (1) pour un

(1) Les Planètes jamais ne s'arrêtent véritablement : mais quelquefois elles semblent

peu de temps. C'est à cause de leurs mouvemens inégaux, que les Mathématiciens, ont appelé *la grande année*, celle où il arrive que le Soleil, la Lune, et les cinq planètes, après avoir fini chacun leurs cours, se retrouvent dans la même position respectivement. Il faut que cette année vienne : mais de savoir quand, c'est une (1) grande question.

La Planète de Saturne, qui est la plus éloignée de la terre, fait son cours à peu près dans l'espace de trente ans : son cours est accompagné de circonstances fort singulières. Car quelquefois elle avance, quelquefois elle retarde, elle cesse en certains temps de paroître le soir; pour reparoître ensuite le matin : et régulière dans ses changemens, c'est toujours dans chacune de ses révolutions le même ordre depuis des siècles infinis.

---

n'avancer ni reculer ; et dans cet état nous les appelons *Stationnaires*.

(1) Cicéron l'avoit reconnue ailleurs pour toute décidée ; s'il faut s'en rapporter à un passage tiré de son *Hortensius*, et conservé par Servius, *Æneid.* III, 284, où il est dit que cette grande année arrive au bout de douze mille neuf cent cinquante-quatre ans.

Au-dessous de cette Planète, et plus près de la terre, roule celle de Jupiter, qui parcourt le Zodiaque en douze ans, et dont les apparences sont les mêmes, que celles de Saturne.

Dans la sphère qui suit immédiatement celle de Jupiter, est la Planète de Mars, qui fait le tour du Zodiaque en ving-quatre mois, si je ne me trompe, moins quatre jours.

Plus bas est Mercure, qui met un an, ou environ, à parcourir le Zodiaque, et ne laisse jamais plus d'intervalle, que ce qu'il faut de place à une Constellation, entre le Soleil et lui, soit qu'il marche devant, ou après.

La derniere (1) des cinq Planètes, et la plus proche de la terre, est celle de Vénus. Avant le lever du Soleil, on la nomme l'Etoile du matin; et après son coucher, l'Etoile du soir. Il lui faut un an pour achever, comme les autres Planètes, le tour du Zodiaque, tant en latitude, qu'en longitude; et il n'y a jamais du Soleil à elle, soit qu'elle le précéde, ou qu'elle le suive, plus que

---

(1) Sans y comprendre le Soleil ni la Lune.

ce qu'il faut d'espace pour deux constellations.

Or je ne puis concevoir dans les Planètes un ordre non interrompu de toute éternité, un accord si juste parmi des mouvemens si différens, à moins qu'il n'y ait de l'intelligence, de la raison, une fin méditée de concert. Et puisque tout cela est sensible dans les Astres, nous ne saurions ne les mettre pas au rang des Dieux.

A l'égard des Etoiles qu'on appelle *fixes*, la régularité de leur mouvement journalier n'est pas moins une preuve de leur intelligence. Car il ne faut pas croire qu'elles se meuvent conjointement avec l'Ether, ni qu'elles y soient attachées, comme le pensent beaucoup de gens, qui ne savent point la Physique. L'Ether, qui est subtil, transparent, d'une chaleur toujours égale, ne paroît pas d'une nature propre à retenir les Astres, ni à les entraîner violemment. Ainsi la sphère des Etoiles fixes est à part : et leur cours perpétuel, avec son admirable et son incroyable constance, montre si clairement leur divinité, que pour ne la pas voir, il faut n'être capable de rien voir.

Concluons

Concluons que dans le Ciel rien ne marche au hasard, et sans dessein. Il n'y a nul dérangement, nulle apparence qui trompe. Tout y est l'ordre, la vérité, la raison, la constance même. Vous n'avez au contraire rien de régulier, ni d'uniforme, dans ces météores qui se montrent au-dessous de la Lune, la dernière de toutes les Planètes, assez près (2) de la terre. C'est par conséquent n'avoir pas soi-même la raison en partage, que de la refuser

---

(2) Il y a dans le Texte, *in terrisque versatur :* et là-dessus, j'ai rapporté dans Cicéron de M. le Dauphin une note, à la place de laquelle je voudrois avoir mis celle-ci.

Versatur.] Ita principes habent editiones, nullâ in codicibus legendi varietate animadversâ. Non placet Davisio. *Balbus est*, inquit, *qui dixerit Lunam in terris versari.* Legi vult, *versantur*, atque intelligi de ignibus aëriis, quales sunt *faces*, *trabes*, et alia quæ dicuntur, *meteora*, vel *metarsia.* Quæro : ignes aërii an versantur in terris ? *Multò infra Lunam*, inquit : *non procul terræ superficie semet ostendunt.* Non magis ergo in terris versantur quàm Luna ; etsi absunt à terra propiùs. Si aëria illa phænomena ob terræ vicinitatem dici possunt in terris versari, cur id in Luna non licebit, quæ, ut ait Cicero (*Somn. Scip. cap.* 3.) est *ultima cœlo, citima terris ?*

à des Astres, dont l'ordre, dont la persévérance est quelque chose de si merveilleux, et à qui sont entiérement dûes la conservation et la vie de tous les êtres.

Je ne me tromperai donc point, à mon avis, en appuyant cette question sur un principe de celui qui est allé le plus loin dans la recherche de la vérité. C'est Zénon. Il définit la Nature, *un feu artiste, qui procéde méthodiquement à la génération.* Car il croit que l'action de (3) créer et d'engendrer appartient proprement à l'Art; et que ce que nos Artisans font de la main, est beaucoup plus adroitement fait par la Nature, c'est-à-dire, par ce feu artiste, qui est le maître des autres arts.

Toute nature (4) particuliere est artiste par la même raison, puisqu'elle

---

(3) *Créer* se prend ici pour *former.* Je ne conjecture par nul endroit de cet ouvrage, que Cicéron ait connu l'action de tirer du néant, qui est la *création*, proprement dite.

(4) Les métaux, par exemple, les plantes, et généralement toutes les productions, de quelque espéce qu'elles soient, ont une certaine maniére de se former, qui leur est propre, et qui ne change point.

opère conformément à une certaine méthode, dont elle ne s'écarte point. A l'égard de la nature universelle, qui embrasse toutes les autres, Zénon ne dit pas simplement qu'elle soit *induſtrieuſe*, mais il dit absolument que c'est *l'Artiste*, chargée de penser et de pourvoir à tout ce qu'il y a de commode et d'utile. Et comme (5) les natures particulières sont toutes formées, accrues, et conservées par leurs semences : de même la Nature universelle, maîtresse de tous ses mouvemens, agit conformément à ses volontés, ainsi que nous, qui avons une âme et des sens pour nous conduire.

Telle est donc l'intelligence de l'Univers; et par conséquent le nom de *Providence* lui convient, puisque sa plus grande étude, son premier soin eſt de pourvoir à ce qu'il soit toujours bien

---

(5) Il me semble que Balbus ne compare pas, mais que plutôt il oppose la nature universelle aux natures particulières, en ce que celles-ci agissent *nécessairement*, étant toutes contenues dens leurs semences, qui n'ont qu'à se développer : au lieu que la nature universelle agit *volontairement*, et avec pleine connoissance de ce qu'elle fait.

constitué, à ce qu'il ne manque absolument de rien, et à ce qu'il rassemble toutes les beautés, tous les ornemens possibles.

J'ai parlé jusqu'à présent de l'Univers en général, j'ai parlé des Astres, et déjà l'on voit presque une infinité de Dieux, qui sont toujours en action, mais sans que leur travail leur soit à charge. Car ils ne sont pas composés de veines, de nerfs, et d'os; leur breuvage, leurs alimens ne sont pas tels, qu'ils leur causent des humeurs trop subtiles, ou trop grossières; leurs corps n'ont à craindre, ni chûtes, ni coups, ni maladie de lassitude. Pour en garantir ses Dieux, Epicure les fait (6) monogrammes et oisifs. Mais les nôtres, souverainement beaux, et placés dans la plus pure région du Ciel, réglent tellement leur cours, qu'ils paroissent avoir conspiré au salut et à la conservation de tous les êtres.

Outre ces Dieux-là, il y a encore beaucoup d'autres (7) natures, qui, à

(6) *Monogrammes*, d'un seul trait; métaphore tirée de la peinture.

(7) C'est-à-dire, *beaucoup d'autres espè-*

cause de leurs grands bienfaits, ont été divinisées avec raison par les Sages de la Grèce, et par nos ancêtres, dans la persuasion où ils étoient, que tout ce qui procure une grande utilité aux hommes, leur vient d'une bonté divine. Les noms qui furent donnés à ces Dieux, ont passé à ce qu'ils produisent : comme quand nous appellons le blé, *Cérès*, et le vin *Bacchus* : d'où vient ce mot (8) de Térence.

Sans Cérès et Bacchus, toujours Vénus est froide.

On a fait aussi le nom d'un Dieu, du nom d'une chose qui a quelque vertu singulière. Par exemple, la Foi, l'Intelligence. Depuis peu Scaurus les a placées au Capitole parmi les Divinités. La Foi y avoit déja été mise par Calatinus. Vous avez devant les yeux le temple de la Vertu, et celui de l'Honneur, rétabli par Marcellus, érigé autrefois par Fabius pendant la guerre de Ligurie. Parlerai-je des temples dédiés

---

ces, qui font partie de la Nature universelle, comme le vin, le blé, etc.

(8) *Eunuch. Act.* IV, *sc.* 5. Le vers françois est de Marot.

au Secours, au Salut, à la Liberté, à la Concorde, à la Victoire, qui sont choses qu'on a déifiées, parce que leurs effets ne sauroient être que ceux d'une puissance divine? C'est ce qui a fait consacrer pareillement les noms de Cupidon, de la Volupté, de Vénus, quoique choses vicieuses, et que Velléius a tort de regarder comme naturelles; car elles outrent souvent la nature.

Tout ce qui étoit donc d'une grande utilité pour le genre-humain, on l'a déifié : et par les noms mêmes que je viens de rapporter, on voit ce que c'est que chacun de ces Dieux, quelle est sa vertu.

Ce fut, d'ailleurs, une coutume générale, que les hommes qui avoient rendu d'importans services au Public, fussent placés dans le Ciel par la renommée, et par la reconnoissance. Ainsi furent déifiés Hercule, Castor, Pollux, Esculape, Bacchus. J'entends le Bacchus fils de Sémélé, et non pas le fils de Cérès, auquel nos ancêtres ont déféré les honneurs divins, en même temps qu'à Cérès elle-même et à sa fille. Par les livres qui traitent de nos mystères,

on voit ce que cela (9) signifie. Romulus, ou Quirinus, car on croit que c'est le même, fut déifié comme les autres que j'ai nommés. Ils méritoient effectivement d'être mis au nombre des Dieux, parce que (1) leurs âmes subsistant et jouissant de l'éternité, dès-

(9) Voyez Saint Augustin, *de Civit. Dei* VI, 9, et VII, 2. Au reste la phrase suivante ne roulant que sur le mot latin *Liberi*, nom propre, et nom appellatif, elle ne pouvoit être mise avec grâce en françois.

(1) Les Stoïciens ne croyoient pas les âmes tout-à-fait immortelles, mais seulement ils les faisoient vivre long-temps, *comme des corneilles*, dit Cicéron, Tuscul. I, 31. *Stoïci usuram nobis largiuntur, tanquam cornicibus: diu mansuros aiunt animos, semper negant.* Vossius, dans son traité de l'idolatrie, liv. I, chap. 10, croit que par ce *long-temps*, ils entendoient tout le temps que durera ce monde-ci, jusqu'à l'embrasement général, dont Balbus fera mention un peu plus bas. Ces âmes particulières devoient alors, comme tout le reste, s'abymer dans l'âme universelle, qui étoit leur principe. Jusque-là elles habitoient dans la haute région, où elles n'avoient qu'à philosopher tout à leur aise, souverainement heureuses par la claire vision de l'Univers, ainsi que Cicéron l'explique dans sa première Tusculane, et dans le Songe de Scipion.

lors c'étoient des êtres parfaits et immortels.

Mais ce qui a encore multiplié beaucoup les Dieux, c'est qu'on a personnifié diverses parties de la Nature. Les fables de nos Poëtes, toutes nos superstitions viennent de là. Après Zénon, qui a traité cette matière le premier, Cléanthe et Chrysippe l'ont expliquée plus au long.

Toute la Gréce est imbue de cette vieille croyance, que Célus fut mutilé par son fils Saturne, et Saturne lui-même enchaîné par son fils Jupiter. Sous ces fables impies se cache un sens physique, assez beau. On a voulu marquer que l'Ether, parce qu'il engendre tout par lui-même, n'a point ce qu'il faut à des animaux pour engendrer par la voie commune. On a entendu par *Saturne*, celui qui préside au temps, et qui en régle les dimensions. Ce nom lui vient (2) de ce qu'il dévore les années; et

(2) On ne sauroit entendre cette étymologie, qu'avec le secours du latin. *Saturnus autem est appellatus, quòd saturetur annis.* Et comme la phrase précédente dépend toute de de l'orthographe Grecque *κρόνος* et *χρόνος*, je l'ai supprimée.

c'est pour cela qu'on a feint qu'il mangeoit ses enfans ; car le temps, insatiable d'années, consume toutes celles qui s'écoulent. Mais de peur qu'il n'allât trop vite, Jupiter l'a enchaîné, c'est-à-dire, l'a soumis au cours des Astres, qui sont comme ses liens.

Jupiter signifie *père* (3) *secourable.* Par les Poëtes il est nommé

des Dieux et des hommes le père ;

Par nos ancêtres, *le Très-bon, le Très-grand ;* et comme c'est quelque chose de plus glorieux en soi, et de plus agréable pour les autres, d'être bon, que d'être grand, aussi le titre de *Très-bon* précède toujours celui de *Très-grand.*

---

(3) *Jupiter*, id est, *juvans pater.* Ces etymologies ne peuvent se faire sentir en françois, puisqu'elles dépendent d'un assemblage de lettres, qui ne subsiste que dans le latin. C'est ce qui me fait prendre la liberté d'en supprimer plusieurs, qui sont ici rapportées dans le texte. J'en demande pardon aux Savans ; mais un Traducteur, ce me semble, ne doit pas les avoir en vûe. Il doit songer à se faire lire des honnêtes gens, qui pour ne savoir ni latin, ni grec, n'en méritent pas moins que l'on se donne la peine d'écrire pour eux.

Jupiter, au reste, n'est autre que l'Ether. Témoin le vers d'Ennius, que j'ai déja cité,

Voici ce brillant Ether,

Que nous invoquons tous, et nommons Jupiter.

Avec un autre du même Poëte,

J'en jure par celui qui répand la lumière.

Témoin encore la formule de nos Augures, qui pour dire, *le Ciel éclairant, tonnant*, disent, *Jupiter éclairant tonnant*. Et ce bel endroit d'Euripide, choisi entre plusieurs,

Du haut et vaste Ether voi l'immense étendue,
Voi comme il tient la terre en ses bras suspendue,
Et dis que c'est-là Dieu, que c'est-là Jupiter.

Junon, suivant les Stoïciens, est le nom qui a été donné à l'Air (4) répandu entre la mer et le Ciel. On a féménisé l'Air, parce qu'il n'y a rien de plus mou; et Junon est appellée sœur et femme de Jupiter, parce que l'Air ressemble à l'Ether, et le touche de près.

---

(4) De-là cette ingénieuse fiction, rapportée par saint Athanase, *lib.* 1 *contra gentes:* Que c'est Junon, qui a persuadè aux hommes de se vêtir.

Pour faire trois royaumes séparés, les Poëtes avoient encore la Terre et l'Eau. Ils destinèrent l'empire des mers à un prétendu frère de Jupiter, qu'ils appellent *Neptune* (5) du mot *nager*, en changeant un peu les premières lettres. A l'égard de la Terre, elle fut le partage d'un Dieu, à qui nous donnons aussi-bien que les Grecs, un nom qui marque (6) ses richesses, parce que tout vient de la terre, et y retourne. Il a enlevé *Proserpine*, disent les Poëtes; et comme par-là ils entendent la semence des blés, de-là vient leur fiction, que Cérès, mère de Proserpine, cherche sa fille qu'on lui a cachée.

Je ne (7) rapporte point ici les éty-

---

(5) On peut bien s'attendre que Cotta, dans le troisième livre, sifflera cette étymologie. Mais comment dit-on que *Neptune* s'est fait de *nager*, en changeant un peu les premières lettres ? Au contraire, la premiére est la seule qui se trouve dans *Neptunus* et dans le verbe *nare*, *nager.*

(6) *Dis* en latin, Πλέτων en grec.

(7) C'est au Traducteur d'avouer, qu'il ne rapporte point ces étymologies, mais Cicéron les rapporte effectivement.

J'ai déja dit que je ne prétendois ici ex-

mologies de Cérès, de Mars, de Minerve, de Janus, de Vesta, des Pénates, de Vénus. On croit qu'Apollon, c'est le Soleil; et Diane, la Lune. Que le Soleil est ainsi nommé, ou parce qu'il est *seul* de sa grandeur entre tous les astres; ou parce qu'il obscurcit tous les autres, et paroît *seul*, du moment qu'il est levé. Et comme ici les femmes en travail invoquent Junon sous le nom de *Lucine*, de même en Grèce elles invoquent Diane sous un nom semblable. La persuasion où l'on est, que Diane procure des couches heureuses, est fondée sur ce que les enfans viennent au bout de sept mois lunaires, ou, plus ordinairement, au bout de neuf. C'est ce qui a donné lieu à une jolie pensée de Timée. Après avoir raconté dans son histoire, que la nuit qu'Alexandre vint au monde, le temple de Diane brûla à Ephèse, il ajoute (8) *qu'en cela il n'y*

---

traire de mon texte, que ce qu'il y auroit d'intelligible pour ceux à qui les langues mortes sont inconnues.

(8) Cette pensée que Balbus croit jolie, Plutarque, qui dans la Vie d'Alexandre l'attribue à Hégésias, la juge d'un froid capa-

avoit rien d'étonnant, parce que Diane, qui voulut se trouver aux couches d'Olympias, étoit absente de chez elle, dit-il, *pendant l'incendie de son temple.*

Remarquez-vous à présent l'origine des faux Dieux, et comment on les a feints en conséquence des choses naturelles, qui ont été utilement et sagement découvertes? Voilà ce qui a fait naître de fausses opinions, des erreurs pernicieuses, des superstitions pitoyables. On sait les différentes figures de ces Dieux, leur âge, leurs habillemens, leurs ornemens, leurs généalogies, leurs mariages, leurs alliances. En tout on raisonne par rapport à eux, comme s'ils étoient au niveau des foibles mortels. On les dépeint avec de semblables passions, amoureux, chagrins, colères. On leur attribue même des guerres et des combats, non-seulement lorsque partagés entre deux armées ennemies, comme l'a conté Homère, les uns étoient pour celle-

---

ble d'éteindre l'incendie dont il s'agit. Et le P. Bouhours, qui la condamne aussi dans sa *Manière de bien penser*, liv. I, trouve la réflexion de Plutarque *mille fois plus fausse et plus froide que celle de Timée.*

ci, les autres pour celle-là : mais encore, quand ils ont pris les armes pour leur propre défense, contre les Titans, contre les Géans. Il y a bien de la folie, et à débiter, et à croire des fictions si vaines et si mal fondées.

Mais en rejetant ces fables avec mépris, reconnoissons (9) un Dieu répandu dans toutes les parties de la nature : dans la terre sous le nom de Cérès, dans la mer sous le nom de Neptune, ailleurs sous d'autres noms. De quelque manière qu'on nous représente ces Divinités, et quelque nom que la coutume leur donne, nous leur devons un culte plein de respect. Culte très-bon, très-saint, qui exige beaucoup d'innocence et de piété, une inviolable pureté de cœur et de bouche; mais qui n'a rien de commun avec la superstition, dont nos pères, aussi-bien que les Philosophes, ont entièrement séparé la religion. Ceux qui (1) passoient toute

(9) On juge par-là que les Stoïciens, malgré leur polythéisme, en revenoient à une espèce d'unité. C'est ce que Macrobe tâche de faire voir, mais par des preuves assez foibles, *Saturnal. lib. I, cap.* 17, *et seq.*

(1) Pour rendre sensible l'étymologie de

la journée en prières, en sacrifices, pour obtenir que leurs enfans leur survécussent, furent appellés *superstitieux*; et depuis on a donné à ce mot un sens plus étendu. Mais ceux qu'on appelle *religieux*, ce sont des gens exacts à remplir tous les devoirs qui ont rapport au culte divin. Ainsi l'un de ces noms marque un défaut, et l'autre une qualité louable.

---

superstitieux, citons le texte. *Nam qui totos dies precabantur, et immolabant, ut sibi sui liberi* superstites *essent*, superstitiosi *sunt appellati.* Et celle de *religieux*, la voici : *Qui autem omnia, quæ ad cultum Deorum pertinerent, diligenter retractarent, et tanquam relegerent, sunt dicti* religiosi *ex* relegendo, etc.

Au reste, si c'est-là l'étymologie de la superstition, ce fut aussi l'origine de l'idolâtrie. Car la même tendresse qui avoit inspiré à un père d'offrir tant de sacrifices pour obtenir que son fils lui survêcût, lui inspira aussi de faire rendre les honneurs divins à ce fils enlevé par une mort prématurée. Il voulut conserver l'image d'un enfant si cher, et qu'elle fût solennellement adorée par ses domestiques. C'est ce que nous lisons dans la Sagesse, XIV, 15.



TROISIÈME PARTIE,

Où l'on fait voir que la Providence des Dieux gouverne l'Uunivers.

Je crois avoir suffisamment montré qu'il y a des Dieux, et quels ils sont. J'ai à faire voir présentement, que le Monde est gouverné par leur Providence. Vérité importante, que les Académiciens s'efforcent de renverser : ou plutôt, au sujet de laquelle je n'ai proprement qu'eux à combattre. Car votre secte, Velléius, ne sait pas trop bien ce que veulent dire les autres. Vous ne lisez, vous ne goûtez parmi vous que vos livres. Vous condamnez, sans connoissance de cause, tout ce qui vient d'ailleurs.

Par exemple, ce que vous disiez hier (2) de cette vieille Devineresse,

---

(2) Cicéron, par la manière dont il s'explique à la fin de sa Préface, feint, ce semble, que tout ce qui est contenu dans ces trois livres, fut dit chez son ami Cotta le même jour, et dans le même entretien. Ses transitions, au commencement du second et

inventée par les Stoïciens, et appellée *Providence*, vous ne le disiez que sur ce préjugé, qui est faux, que nous faisons de la Providence une Déité singulière, par qui tout l'Univers est gouverné. Mais notre idée, la voici. Quand nous disons que le Monde est gouverné par la *Providence*, on sous-entend *des Dieux*; comme quand on dit qu'Athènes est gouvernée par le *Conseil*, on sous-entend *de l'Aréopage*. Pour nous exprimer donc sans restriction, disons que le Monde est gouverné par *la Providence des Dieux*.

Vos Epicuriens n'ont qu'à se dispenser ici de rire à nos dépens. Ils n'en feront pas même l'essai, s'ils me veulent croire. C'est bien à eux de râiller! Leur

du troisième livre, font aussi juger qu'il n'y eut qu'une seule conversation suivie, et non interrompue. Cependant Balbus parle ici comme si le discours de Velléius s'étoit tenu la veille, *hesterno die*; et dans le troisième livre il arrive de même à Cotta de supposer de l'intervalle entre le discours de Balbus, et sa réfutation, *quæ à te nudius tertius dicta sunt*. Ce sera une méprise de Cicéron, si l'on veut : mais elle m'a autorisé à intituler cet ouvrage au pluriel, *Entretiens sur la nature des Dieux*.

convient-il ? Et d'ailleurs, en sont-ils capables? Vous, qui à une noble éducation avez joint la politesse que donne le séjour de Rome, ceci ne vous regarde pas; mais tombe sur votre secte en général, et nommément sur votre Chef, homme grossier, sans étude, qui insulte toute la terre, sans finesse d'esprit, sans mérite, sans délicatesse.

Je soutiens donc, que le Monde avec toutes ses parties, a été formé dès le commencement, et gouverné sans discontinuation par la Providence des Dieux. C'est ce que nos Stoïciens fondent communément sur trois raisons. La première, l'existence des Dieux étant une fois reconnue, il s'ensuit que le Monde est réglé par leur sagesse. La seconde, que tout étant soumis à une Nature douée de sentiment, et qui met un très-bel ordre dans le Monde, il faut, pour trouver ce qui la constitue telle, remonter à des principes intelligens. La troisieme se tire des merveilles que le ciel et la terre présentent à nos yeux.

Première raison. Ou il faut nier l'existence des Dieux, comme la nient en quelque sorte Démocrite et Epicure

par leur doctrine des images : ou, si l'on reconnoît qu'il y a des Dieux, il faut les croire occupés, et à quelque chose d'excellent. Rien de si excellent que la manière dont le Monde est gouverné. C'est donc la sagesse des Dieux, qui le gouverne.

Autrement, il faudroit imaginer quelque cause supérieure aux Dieux, soit une nature inanimée, soit une nécessité mûe fortement, qui fasse ces beaux ouvrages que nous voyons. La puissance des Dieux par conséquent, ne seroit pas souveraine : puisque vous les soumettriez, ou à cette nécessité, ou à cette nature, par qui vous feriez gouverner le ciel, la terre, les mers. Or il n'est rien de supérieur à la Divinité. Convenons qu'elle n'est donc soumise à rien : et qu'elle gouverne donc tout.

En effet, si nous croyons de l'intelligence aux Dieux, nous leur devons croire aussi une Providence, qui embrasse les choses les plus importantes. Car peut-on les soupçonner, ou de ne pas savoir quelles sont les choses importantes, et quel soin elles demandent; ou de n'avoir pas les forces nécessaires pour soutenir un si grands poids?

Ni l'ignorance, ni la foiblesse ne peuvent compatir avec la majesté des Dieux. Il est donc vrai, comme nous le prétendons, que leur Providence gouverne l'Univers.

Puisqu'on suppose l'existence des Dieux (et il n'est pas possible de la révoquer en doute) c'est une nécessité qu'ils soient animés ; et non - seulement animés, mais raisonnables ; lesquels étant, pour ainsi dire, unis par les liens d'une même société, se chargent de gouverner un Monde, comme si c'étoit une république, une ville commune à tous. Ainsi cette même raison, cette même vérité, cette même loi, qui ordonne le bien, et défend le mal, est dans les Dieux, comme dans les hommes. C'est d'eux, par conséquent, que nous viennent la prudence, l'intelligence. Voilà pourquoi nos pères ont érigé des temples à l'Intelligence, à la Foi, à la Vertu, à la Concorde. Les refuserions-nous aux Dieux, ces perfections, dont nous vénérons les saints et augustes simulacres ? D'où peuvent - elles avoir découlé sur la terre, si ce n'est du Ciel ? Puisque les hommes ont en partage la raison et la prudence, les Dieux ont

sans doute les mêmes qualités, mais dans un plus haut degré; et ils ne les ont pas seulement, mais ils les font servir à ce qu'il y a de plus grand et de meilleur. Or le monde est ce qu'il y a de plus grand et de meilleur. Il est donc gouverné par la Providence des Dieux.

Enfin, pour se convaincre qu'il y a une divine Providence qui régle tout, il suffit d'avoir bien observé que les Dieux, ce sont ces Astres si lumineux et si puissans, le Soleil, la Lune, les Etoiles ou errantes, ou fixes, le Ciel, et le Monde lui-même, avec les choses qui ont quelque vertu singulière, d'une grande utilité pour tout le genre-humain. Mais c'est assez insister sur la première de nos preuves.

Pour traiter la seconde, faisons voir que tout est soumis à la Nature, et parfaitement gouverné par elle. Mais d'abord il est à propos d'expliquer avec précision ce que c'est que *la Nature*, afin que l'on entre plus aisément dans notre pensée.

Quelques-uns prétendent que la Nature est une certaine force aveugle, qui excite dans les corps des mouvemens nécessaires. D'autres, que c'est une force

intelligente qui a de l'ordre, qui observe une méthode, qui se propose une fin en tout ce qu'elle fait, qui tend à cette fin, et dont les ouvrages marquent une adresse, que l'art le plus ingénieux, que la main la plus habile ne sauroit imiter. Car, disent-ils, la vertu de la semence est telle, que malgré la petitesse de son volume, si elle tombe dans le lieu destiné à la recevoir, et qu'elle y rencontre une matiere qui lui serve d'aliment, et lui donne les moyens de croître; elle forme, elle produit chaque chose en son espèce; ou des plantes, qui ne font que végéter; ou des animaux, qui ont de plus que les plantes le mouvement, le sentiment, l'appétit, et la faculté de produire d'eux-mémes leurs semblables.

Tout s'appelle *Nature*, selon quelques autres. C'est le langage d'Epicure, qui ne reconnoît pour cause de tout ce qui existe, que les atômes, le vide, et leurs accidens. Mais nous, quand nous disons que la Nature forme le Monde et le gouverne, nous n'entendons pas que ce soit comme une motte de terre, comme un morceau de pierre, ou quelque corps semblable, dont les parties n'ont point de liaison nécessaire

les unes avec les autres : nous l'entendons comme d'un arbre, comme d'un animal, où rien ne paroît disposé aveuglément, mais dont les parties sont dans un ordre qui tient de l'art.

Que si l'art de la Nature fait végéter les plantes, c'est de là, sans doute, que vient aussi la fécondité de la terre, qui avec les semences qu'elle renferme, produit de son fonds toutes sortes de tiges, et les embrassant par leurs racines, les fait croître : tandis quà son tour elle tire des autres élémens (3) de quoi se nourrir, et qu'elle fournit par ses vapeurs à l'entretien de l'air, de l'Ether, de tous les corps supérieurs.

Par la même raison, si la terre doit sa vigueur à la Nature, il faut que la Nature agisse dans le reste du monde. Car l'air fait vivre les animaux, comme la terre fait vivre les plantes. L'air voit avec nous, entend avec nous, forme des sons avec nous, puisque sans lui nous ne pouvons rien de tout cela. Il se remue même avec nous. Que nous fas-

(3) Il y a dans le texte, *des natures qui sont dessus et dehors*. Voyez pag. 28, rem. 1, pourquoi j'évite cette expression.

sions un pas, un mouvement, il se retire, ce semble, pour nous faire place.

Tout le monde, soit ce qui tombe au centre, soit ce qui s'élève du centre en haut, soit ce qui tourne autour du centre, tout cela ne fait qu'une seule Nature, sans division. Et comme il y a quatre sortes (4) de corps, leurs changemens réciproques font la continuité de la Nature. Car l'eau se forme de la terre, l'air de l'eau, le feu de l'air : et après, en rétrogradant, du feu se forme l'air, de l'air l'eau, et de l'eau la terre, qui est le plus bas de ces quatre élémens, dont tous les êtres sont composés. Ainsi, comme sans cesse ils se meuvent, et se rejoignent, en haut, en bas, à droite, à gauche; par là toutes les parties de l'Univers demeurent liées : union, qui avec toute la beauté que nous lui voyons doit subsister, ou à jamais, ou du moins un temps fort long, et presque infini. Que ce soit lequel il vous plaira, toujours s'ensuit-il

(4) Les quatre élémens. Car les Stoïciens n'admettoient rien de plus. Voyez *Acad.* I, 11. *De naturis*, (Zeno) *sic sentiebat, primùm ut in quatuor initiis rerum illis*, etc.

que

que le Monde est gouverné par la Nature.

On trouve, en effet, qu'il y a de l'art dans l'ordonnance d'une flotte, ou d'une armée; et pour ne comparer ici que les ouvrages de la Nature, on l'admire dans la production de la vigne, dans celle de l'arbre, dans la figure des animaux, dans la conformation de leurs membres. Quoi, son art n'est-il pas encore plus remarquable dans l'Univers? Ou niez que nulle part on voie quelques traces d'une Nature intelligente, ou avouez qu'elle se manifeste dans le bel ordre de l'Univers.

Car enfin, puisqu'il renferme tous les êtres particuliers, aussi-bien que leurs semences, peut-on dire qu'il n'est pas gouverné lui-même par la Nature? Ce seroit dire que les dents et le poil de l'homme sont l'ouvrage de la Nature, mais que l'homme lui-même ne l'est pas. Ce seroit ne pas comprendre que la cause l'emporte sur l'effet. Or le Monde sème, pour ainsi parler, il plante, il produit, il élève, il nourrit, il conserve tous les êtres particuliers, comme ses membres, comme des portions de lui-même. Si donc la Nature

les gouverne, elle doit aussi le gouverner lui-même.

Au reste, sa manière de gouverner, n'a rien de répréhensible. La Nature a fait ce qui se pouvoit faire de mieux avec (5) les élémens, qui existoient. Qu'on nous montre qu'elle a pu mieux faire? Mais c'est ce qu'on ne montrera jamais; et qui voudroit toucher à son ouvrage, feroit pis, ou désireroit ce qui n'a pas été possible.

Toutes les parties de l'Univers étant donc tellement formées, qu'il n'y peut rien avoir de mieux proportionné à nos usages ni de plus beau à l'euil : voyons si c'est l'effet du hasard, ou si c'est une combinaison, qui demande absolument une Providence divine.

On ne doit pas croire que la raison

---

(5) Peut-on marquer plus clairement la préexistence de la matière ? Ainsi, selon ces Philosophes, la partie intelligente de la nature n'a fait que mettre en œuvre les matériaux non intelligens, qui faisoient partie aussi de la nature. C'est, disent-ils, la source des maux physiques. La nature a bien fait tout ce qu'elle a pu de son côté pour rendre heureux tous les êtres particuliers ; mais elle n'a pu vaincre totalement les obstacles qui se trouvoient dans les matériaux qu'elle avoit entre les mains.

manque à la Nature, s'il est vrai que l'art ne fasse rien sans le secours de la raison, et que les ouvrages de la Nature soient cependant plus achevés que ceux de l'art. Jetez-vous les yeux sur un tableau, sur une statue? Vous comprenez que l'ouvrier y a mis la main. Regardez-vous de loin voguer un navire? Vous jugez que l'art du pilote dirige son cours. Voyez-vous un cadran, une horloge d'eau? Vous croyez que les heures y sont marquées artificiellement, et non par hasard. Pouvez-vous donc vous imaginer que le Monde, qui comprend et les arts et les artisans, qui comprend tout, n'ait point d'intelligence, point de raison?

Que l'on porte en Scythie, ou en (6) Bretagne, cette sphère que fit der-

(6) C'est l'Angleterre. L'état florissant où les Arts et les Sciences y sont aujourd'hui, justifie bien ce qu'on a dit : *Que les Sciences voyageoient tour à tour dans toutes les parties du monde, et que comme si elles devoient leur lumière à toute la terre, après avoir éclairé long-temps un climat, elles le laissoient dans ses premières ténèbres, pour aller dissiper celles d'un autre.* Pellisson, Préface sur les Œuvres de Sarasin.

nièrement notre cher Posidonius, laquelle marque le cours du Soleil, de la Lune, et des cinq Planètes, comme il se fait chaque jour et chaque nuit dans le Ciel. Qui doutera parmi ces barbares, que l'esprit ait présidé à ce travail? Et nous voyons des gens qui doutent si l'Univers, principe de toutes choses, n'est point l'effet du hasard, ou d'une aveugle nécessité, plutôt que l'ouvrage d'une intelligence divine! Archimède, selon eux, montra plus de savoir en représentant le globe céleste, que la Nature en le faisant, quoique la copie soit bien au-dessous de l'original.

Un berger, qui de sa vie n'avoit vu navire; au moment qu'il apperçoit d'une montagne éloignée le divin vaisséau des Argonautes, surpris, effrayé de ce nouvel objet, parle ainsi dans (7) un de nos Poëtes :

De loin, sur l'onde émue,
Une masse effroyable à mes yeux inconnue,

---

(7) Attius, ou Accius, nommé dans le texte. L'endroit dont il s'agit, esr un récit qu'il faisoit dans une de ses Tragédies, que Nonius Marcellus intitule *Médée*, et Priscien *l:s Argonautes*; ce qui revient au même.

Paroît, s'ébranle, marche, élève à gros bouillons,
Avec un bruit affreux, d'humides tourbillons.
Sur les flots écumans, soulevés par l'orage,
Elle sembloit venir comme un épais nuage,
Qui poussé par les vents que j'entendois sifler,
Toujours de plus en plus se hâtoit de rouler.
Mon cœur épouvanté trembloit à son approche.
On eût dit que c'étoit une mouvante roche,
Que Triton par un coup de sa fourche de fer,
Tiroit du plus profond des goufres de la mer.

D'abord, le voilà en suspens à la vue d'un objet inconnu. Enfin, lorsqu'il découvre les jeunes mariniers, et qu'il entend (8) chanter dans le vaisseau,

Tels que dauphins légers je les vois qui s'élancent,

dit-il; et après bien d'autres choses,

J'entens que de ces Dieux qui chantent dans nos bois,
Ils savent imiter l'harmonieuse voix.

Ainsi, du premier coup d'euil ce ber-

(8) C'étoit la pratique de jouer des instrumens, ou de chanter dans un navire, afin que les rameurs fissent la manœuvre tous à la fois en cadence. Les mariniers que ce berger prend pour des dauphins, sont apparemment ceux qui paroissent sur le tillac, et qui montoient aux cordages. Ou peut-être que cela doit s'entendre plus particulièrement de Jason, et de ses compagnons.

ger croit voir quelque chose d'inanimé et d'insensible ; mais ensuite sur des indices plus forts, il commence à se figurer ce que c'est. De même, si des Philosophes avoient été d'abord surpris à l'aspect de l'Univers, ils ont dû, après en avoir bien considéré les mouvemens réguliers, uniformes, et immuables, concevoir que non-seulement le ciel n'étoit pas sans quelques habitans, mais qu'il y avoit un maître, un gouverneur, qui étoit comme l'architecte du superbe ouvrage que nous voyons.

Au lieu d'en venir là, ils (9) me semblent ne se douter pas même que le ciel et la terre leur offrent rien de si merveilleux. La terre, dis-je, qui se présente la première, située au centre du monde, et par-tout environnée (1)

---

(9) Les Stratoniciens et les Epicuriens.

(1) Il y a dans le texte une parenthèse de quelques lignes, pour apprendre que *l'air* et *l'éther* sont des mots grecs originairement, mais qui ont été latinisés par l'usage : quoique Pacuve, auteur plus ancien que Cicéron, n'emploie pas le mot *æther* sans l'expliquer par celui de *cœlum* : Pacuve, ajoûte-t-on, qui étoit Grec lui-même, et reconnoissable pour tel à sa manière de parler. Pacuve étoit

de l'air que nous respirons. L'air, environné à son tour du vaste éther, qui est composé des feux les plus élevés. Une infinité d'astres, qui sortent de l'éther, tous d'une grandeur immense, à la tête desquels est le Soleil, dont la vive lumière se répand par-tout, et dont la grandeur l'emporte de beaucoup sur celle de toute la terre. Des feux si étendus, si nombreux, loin de nuire à la terre et aux choses terrestres, leur sont utiles; au lieu que s'ils venoient à se déplacer, ils nous embraseroient, leur chaleur n'étant plus tempérée à un juste degré.

Ici ne dois-je pas m'étonner qu'il y ait un homme qui se persuade, que de certains corps solides et indivisibles se meuvent d'eux-mêmes par leur poids naturel; et que, de leur concours fortuit, s'est fait un Monde d'une si grande beauté? Quiconque croit cela possible, pourquoi ne croit-il pas que si l'on jetoit à terre quantité de carac-

---

réputé Grec, parce que Brindes, *Brundusium*, ou *Brundisium*, lieu de sa naissance, étoit une ville de cette partie d'Italie, nommée la grande Grèce.

tères d'or, ou de quelque matière que ce fût, qui représentassent les vingt et une lettres, ils pourroient tomber arrangés dans un tel ordre, qu'ils formeroient lisiblement les Annales d'Ennius? Je doute si le hasard recontroit assez juste pour en faire un seul vers. Mais ces gens-là comment assurent-ils que des corpuscules, qui n'ont point de couleur, point (2) de qualité, point de sentiment, qui ne font que voltiger au gré du hasard, ont fait ce Monde-ci : ou plutôt, en font à tout moment d'innombrables, qui en remplacent d'autres? Quoi, si le concours des atômes peut faire un Monde, ne pouroit-il pas faire des choses bien plus aisées, un portique, un temple, une maison, une ville? Je crois, en vérité, que des gens qui parlent si peu sensément de ce Monde, n'ont jamais ouvert les yeux pour contempler les ma-

(2) La couleur, la chaleur, et autres qualités semblables ne conviennent, selon Epicure, qu'à des composés. Les atômes n'ont de propriétés naturelles que la grandeur, la pesanteur, et ce qui résulte essenciellement de la figure, comme d'être rude ou poli.

gnificences célestes, dont je traiterai dans un moment.

Aristote dit très-bien : *Supposons des hommes qui eussent toujours habité sous terre dans de belles & grandes maisons, ornées de statues & de tableaux, fournies de tout ce qui abonde chez ceux que l'on croit heureux. Supposons que sans être jamais sortis de-là, ils eussent pourtant entendu parler des Dieux ; & que tout d'un coup la terre venant à s'ouvrir, ils quittassent leur séjour ténébreux pour venir demeurer avec nous. Que penseroient-ils, en découvrant la terre, les mers, le ciel ? En considérant l'étendue des nuées, la violence des vents ? En jetant les yeux sur le Soleil ? En observant sa grandeur, sa beauté, l'effusion de sa lumière, qui éclaire tout ? Et quand la nuit auroit obscurci la terre, que diroient-ils en contemplant le ciel tout parsemé d'astres différens ? En remarquant les variétés surprenantes de la Lune, son croissant, son décours ? En observant enfin le lever & le coucher de tous ces astres, & la régularité inviolable de leurs mouvemens ? Pourroient-ils douter qu'il n'y eût en effet des Dieux, & que ce ne fût là leur ouvrage ?*

Ainsi parle Aristote. Figurons-nous pareillement d'épaisses ténèbres, semblables à celles dout le mont Etna, par l'éruption de ses flâmes, couvrit tellement ses environs, que l'on fut deux jours, dit-on, sans pouvoir se connoître, et que le troisième jour le Soleil ayant reparu, on se croyoit ressuscité. Figurons-nous, dis-je, qu'au sortir d'une éternelle nuit, il nous arrive de voir la lumière pour la première fois : quelle impression feroit sur nous la vue du Ciel ? Mais parce que nous le voyons journellement, nos esprits n'en sont plus frappés, et ne s'embarrassent point de rechercher les principes de ce que nous avons toujours devant les yeux. Comme si c'étoit la nouveauté, plutôt que la grandeur des choses, qui dût exciter notre curiosité.

Est-ce donc être homme, que d'attribuer, non à une cause intelligente, mais au hasard, les mouvemens du ciel si certains, le cours des astres si régulier, toutes choses si bien liées ensemble, si bien proportionnées, et conduites avec tant de raison, que notre raison s'y perd elle-même ? Quand nous voyons des machines qui se meuvent

artificiellement, une sphère, une horloge, et autres semblables ; nous ne doutons pas que l'esprit n'ait eu part à ce travail. Douterons-nous que le Monde soit dirigé, je ne dis pas simplement par une Intelligence, mais par une excellente, par une divine Intelligence, quand nous voyons le ciel se mouvoir avec une prodigieuse vîtesse, et faire succéder annuellement l'une à l'autre les diverses saisons, qui vivifient, qui conservent tout ? Car enfin, il n'est plus besoin ici de preuves recherchées : il n'y a qu'à examiner des yeux la beauté des choses, dont nous rapportons l'établissement à une Providence divine.

Regardons premièrement la terre, placée au milieu du Monde, solide, ronde, se concentrant de toutes parts, revêtue de fleurs, d'herbes, d'arbres, de grains ; le tout dans une incroyable quantité, diversifié selon toutes sortes de goûts. Considérons les fontaines toujours coulantes et fraîches, les eaux transparentes des rivières, la verdure de leurs bords, la profondeur des cavernes, l'âpreté des rochers, la hauteur des monts escarpés, l'immense étendue des plaines. Dans les entrailles de

la terre, se trouvent des veines d'or et d'argent, du marbre sans fin. Pour les animaux, privés ou sauvages, de combien d'espèces y en a-t-il? Quel est le vol, le chant des oiseaux? Comment vivent les bêtes, et dans les champs, et dans les forêts? Que dirai-je des hommes, qui, comme chargés de cultiver la terre, ne souffrent pas que sa fertilité soit étouffée par les épines, ni que la férocité des bêtes en fasse un désert; et qui par les maisons et les villes qu'ils ont soin de bâtir, embellissent les campagnes, les îles, les rivages? Si l'on pouvoit réunir tous ces objets sous un coup d'euil, comme on le peut mentalement; personne, à ce spectacle, ne douteroit s'il y a une Intelligence divine.

Mais que la mer est belle! Qu'il y a de plaisir à en voir l'étendue! Quelle multitude, quelle variété d'îles! Que ses bords ont de charmes! Combien elle renferme d'animaux! Et que leurs espèces sont différentes! Les uns enfoncés dans son sein, d'autres qui nagent sur les flots, d'autres qui tiennent par leurs écailles contre les rochers. Au reste elle baigne tellement la terre

le long des rivages, que ces deux élémens paroissent n'en faire qu'un.

Plus haut que la mer immédiatement, c'est l'air, tantôt éclairé du jour, tantôt obscurci de la nuit. Raréfié, il gâgne la haute région : condensé, il devient nuage : et avec l'eau qu'il recœuille, il fertilise la terre par des pluies. C'est son agitation, qui produit les vents. Il cause, suivant les diverses saisons, le chaud et le froid. Il soutient les oiseaux, quand ils volent. Attiré par la respiration, il nourrit et conserve les animaux.

Reste le Ciel, ou l'Ether, qui environne, qui renferme tout. C'est la région la plus éloignée de notre séjour; l'extrémité, la borne de l'Univers; la carrière, que les astres fournissent dans un ordre si merveilleux.

Parmi ces astres, le Soleil, dont la grandeur passe de beaucoup celle de la terre, roule autour de la terre même. Son lever et son coucher font le jour et la nuit. Deux fois par an, il va d'un Tropique à l'autre. Pendant qu'il se tient éloigné, la terre paroît comme serrée de tristesse : son retour semble lui ramener une joie, qu'elle partage avec le ciel.

La Lune, qui, comme les Mathématiciens le démontrent, est plus grande (3) que la moitié de la terre, roule dans le Zodiaque, aussi-bien que le Soleil. Toute la lumière qu'elle communique à la terre, elle l'emprunte de lui; et à mesure qu'elle s'en trouve plus ou moins éloignée, sa lumière augmente ou diminue. Quand elle se rencontre sous le Soleil, et vis-à-vis, il en perd l'éclat de ses rayons : mais quand la terre s'interpose entre la Lune et le Soleil directement, la Lune elle-même s'éclipse tout à coup.

A l'égard des autres Planètes, elles suivent aussi le Zodiaque, se lèvent et se couchent de la même sorte, tantôt marchent avec vîtesse, tantôt avec lenteur, souvent même font des (4) pauses. Point de spectacle plus étonnant, ni plus beau.

---

(3) On démontre que la Lune est 45 fois plus petite que la terre. Mais Plutarque, *de Plac. Philos.* II, 27, nous apprenant que les Stoïciens croyoient la Lune plus grande que la terre, dès-lors nous aurions tort d'imputer à Cicéron même, l'erreur de Balbus, qu'il fait parler conformément aux préjugés du Portique. Voyez aussi Stobée, *Ecl. Phys.*

(4) Voyez pag. 47, Remarque 1.

Il y a ensuite une prodigieuse (5) quantité d'étoiles fixes qu'on a distinguées par les noms de certaines figures, qui nous étoient connues, et dont elles avoient la ressemblance.

Ici Balbus jetant les yeux (6) sur

---

(5) Les anciens réduisoient le nombre des étoiles perceptibles à 1022, dont étoient 343 pour les douze signes du Zodiaque : 364 pour les vingt-deux constellations septentrionales : 315 pour les dix méridionales. On en a bien découvert d'autres, depuis que le Télescope a été inventé. Ce qu'il y a de certain, c'est que le nombre des étoiles est innombrable. Voyez Gassendi. *Phys. sect. II, lib. 2, cap. 1.*

(6) Sur Cicéron, qui n'assistoit ici que comme simple auditeur. Balbus, pour ne citer que ce qui tendoit à son but, a déchiqueté tout le poëme d'Aratus. Ce ne sont plus que des lambeaux recousus avec la prose qu'il y mêle à tout moment. D'ailleurs tout y est plein de mots grecs, et d'étymologies que l'on peut voir dans le texte, mais dont je fais grâce ici à mes lecteurs. Je les renvoie au Cicéron de M. le Dauphin, *Tom. IX*, où ils trouveront ces Fragmens commentés par le Père OUDIN Jésuite. Car pourquoi me soumettre plus long-temps à la dure loi qu'il m'avoit imposée, de ne point le nommer ? On lui doit une partie des Remarques signées ANONYMUS, et ce ne sont pas celles qui font le moins d'honneur à mon édition.

moi : je vais, dit-il, me servir des vers que vous avez, étant tout jeune, traduits d'Aratus; et qui, parce qu'ils sont latins, me plaisent si fort, que j'en sais un grand nombre par cœur.

Comme donc nous le voyons de nos yeux, sans que cela varie jamais en rien, *les autres* (7) *étoiles ont un cours rapide, et se meuvent les nuits et les jours avec le ciel.* Quiconque se plaît à étudier la constance de la Nature, jamais ne se lasse de les contempler. *On a nommé* Poles *les deux extrémités de l'axe ſur lequel tourne le globe du monde.* Autour de notre Pole sont les deux Ourses qui se voient durant toutes les nuits : la grande, avec ses étoiles fort brillantes : la petite, avec pareil nombre d'étoiles, rangées dans le même ordre que celles de la grande. *Quoique la grande soit la plus lumineuse, et qu'elle paroisse dès l'entrée de la nuit ; c'est pourtant sur la petite que les matelots de Phénicie se réglent dans les ténèbres, parce que le cercle qu'elle*

---

(7) *Les autres*, c'est-à-dire, les fixes. Aratus venoit de parler des errantes dans les vers précédens, que Balbus ne rapporte pas.

décrit est d'une moindre étendue. Pour rendre l'aspect de ces étoiles plus merveilleux, *au milieu d'elles, semblable au cours sinueux d'une rivière, serpente un terrible Dragon, qui de tout côté fait des plis et des replis de son corps.* Il est beau d'un bout à l'autre; mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est la forme de sa tête, et l'ardeur qui étincelle dans ses yeux. *On lui voit non-seulement une étoile à la tête, mais une à chaque tempe, une à chaque euil, une au menton. Vous diriez qu'il tourne le cou, et qu'il panche la tête, pour regarder la queue de la grande Ourse.* Tant que la nuit dure, tout son corps paroît, *mais lorsqu'il descend sous l'horison, un peu de sa tête se cache subitement, au même degré qu'il s'étoit levé.* Près de cette tête, *se voit la figure d'un homme triste, accablé de lassitude, et s'appuyant sur les genoux. Une éclatante couronne paroît* au dos de cette figure. Vis-à-vis de sa tête, est le Serpentaire. *De ses deux mains il saisit un serpent, qui le saisit lui-même à la ceinture, et lui entoure tout le corps. Il se tient ferme pourtant, et foule aux pieds les yeux et le ventre du Scorpion.* Après

la grande Ourse, vient *son Gardien*, *que l'on appelle communément le Bouvier, parce qu'il chasse l'Ourse devant lui, comme si elle étoit attelée à un char. L'Arcture rayonne à la ceinture de ce Bouvier.* Il a sous les pieds *une belle Vierge, qui tient un épi brillant.* L'ordonnance de toutes ces figures nous marque une habileté divine. *Sous la tête de l'Ourse, vous découvrez les Gémeaux : proche son ventre, l'Ecrevisse : à ses pieds le grand Lion, dont le corps semble darder une flâme pétillante. A la gauche des Gémeaux, le Cocher ne se fera voir qu'en partie. Il tourne fièrement la tête vers la grande Ourse. Il a sur l'epaule gauche une Chèvre fort brillante, mais dont les Chevreaux ne jettent qu'un petit feu ;* et sous les pieds *un gros Taureau,* dont la tête est semée de plusieurs étoiles. Céphée paroît les mains étendues *derrière la petite Ourse.* Devant lui, *Cassiopée, dont les étoiles ont peu de lueur. Auprès d'elle, la brillante Andromède, qui se dérobe tristement à la vue de sa mère. Un Cheval étincelant touche de son ventre la tête d'Andromède ; et au milieu de ces deux figures, paroît une étoile qui les veut lier d'un*

nœud éternel. Là se montre le Bélier avec ses cornes recourbées. A ses côtés, *les Poissons, dont l'un, plus avancé que l'autre, se ressent plus du froid Aquilon.* Persée, *que le souffle de cet Aquilon n'épargne pas*, est dépeint aux pieds d'Andromède. *Les Pléiades, assez peu lumineuses, entourent le genou gauche de Persée. On remarque ensuite la Lyre posée légèrement, et renversée, auprès d'un Oiseau qui déploie ses aîles.* Proche la tête du Cheval, est la main droite du Verseau, lequel se découvre apres cela tout entier. Au-dessous, *le Capricorne, qui a son corps monstrueux dans le Zodiaque, et qui exhale de son robuste estomac un froid cuisant. Après l'avoir visité en hiver, le Soleil détourne son char.* On voit ensuite *le Scorpion, qui entraîne avec sa queue l'arc du Sagittaire. On voit l'Aigle, qui fait effort pour voler, et dont les plumes sont toutes brillantes.* Suit le Dauphin. *Après lui, Orion paroît tourné sur le côté.* Après Orion, *le grand Chien brûlant.* Ensuite, le Lievre, *que sa course perpétuelle ne fatigue point. A la queue du grand Chien, le navire des Argonautes, sous lequel sont le Bélier, les Poissons, et*

l'Eridan. On voit ce fleuve serpenter, et se répandre au loin; *et il y a pour arrêter ces poissons, de grands liens, qui les prennent à la queue. Proche celle du Scorpion, est l'Autel, contre lequel soufle le vent du midi.* Aux environs, se trouve le Centaure, *qui se hâte de cacher sous les bras du Scorpion ce qu'il a de cheval; et qui, d'un air ſarouche, tenant à la main droite un gros animal, égorge cette victime à l'Autel. Plus bas, on voit l'Hydre s'avancer,* et occuper beaucoup d'espace, *portant sur le milieu de son corps une Coupe, et au bout de sa queue un Corbeau, qui s'efforce de la becqueter. Le petit Chien est sous les Gémeaux.*

Quel homme sensé peut croire, que des atômes, en voltigeant au gré du hasard, aient formé cet arrangement des astres, et un ciel de cette beauté? Ou que des choses, qui ne pouvoient être faites sans esprit, disons plus, qui ne peuvent être comprises qu'avec beaucoup d'esprit, soient l'ouvrage d'une Nature stupide et aveugle?

Mais notre admiration ne doit pas se borner aux objets, que j'ai dépeints jusqu'ici. Ce qu'il y a de plus merveil-

leux, c'est que le Monde soit d'une stabilité à l'épreuve des temps, causée par l'union la plus intime que l'on puisse imaginer, de toutes ses parties. Toutes, de quelque endroit que ce soit, tendent également au centre. Une espèce de lien, qui entoure les élémens, les fait demeurer étroitement unis les uns avec les autres. Ce lien, c'est la Nature, qui répandue dans tout l'Univers, où son intelligence et sa raison opèrent tout, attire les extrémités au milieu.

Si donc le Monde est rond, et que par conséquent sa circonférence étant la même de tous côtés, toutes ses parties se tiennent mutuellement d'elles-mêmes; il s'ensuit que les parties de la terre doivent aussi se porter toutes à son centre, le plus bas lieu du globe, sans que rien arrête une propension si grande. Par la même raison, quoique la mer soit plus élevée que la terre; cependant, parce qu'elle a la même tendance, elle se concentre de toutes parts, et jamais ne regorge. Il est vrai que l'air, qui est contigu, s'élève à cause de sa légèreté; mais il ne laisse pas de se répandre par-tout; et si la Na-

ture le fait monter au ciel, c'est afin qu'il y soit tempéré par une chaleur pure, qui le rend propre à vivifier les animaux. Pour ce qu'on appelle l'*Ether*, qui est la suprême région du ciel, il touche l'extrémité de l'air, mais conserve toujours la pureté de son ardeur, sans qu'il s'y mêle rien de grossier.

Dans l'éther se meuvent les astres, dont les parties se concentrent pareillement, et qui perpétuent leur durée par leur forme même, par leur figure. Car ils sont ronds, espèce de forme, à laquelle il me semble avoir déja observé que rien ne sauroit nuire. Et comme ils sont de feu, ils se nourrissent (8)

(8) Balbus a dit la même chose déja plus d'une fois. Il prétend que toutes les parties du Monde sont la nourriture les unes des autres. Qui auroit cru qu'il y eût tant de philosophie dans cette Ode d'Anacréon, si joliment rimée par M. de la Monnoye, dont le nom orneroit toutes mes pages, si je marquois toutes les fois que j'ai profité de ses lumières?

Amis, tout boit, l'onde boit l'air,
La Lune le Soleil, le Soleil boit la mer,
La plante boit la terre, et la terre la pluie,
Enfin, soit en haut, soit en bas,
Tout boit, tout à boire convie;
Hé pourquoi, chers amis, ne boirois-je donc pas?

des vapeurs que le Soleil attire de la terre, de la mer, et des autres eaux. Mais ces vapeurs, quand elles ont nourri et restauré les astres et tout l'éther, sont renvoyées ici-bas pour être tout de nouveau attirées d'autres fois. Tellement qu'il ne s'en perd rien, ou qu'il y en a fort peu de consumé par le feu des astres, et par la flâme de l'éther.

De là nos Stoïciens tirent une conséquence, qui, dit-on, paroissoit douteuse à Panétius. Qu'enfin il devoit arriver que le monde entier ne fût plus que feu. Que toute l'eau étant consumée, ni la terre par conséquent n'auroit plus d'aliment, ni l'air n'auroit plus de quoi se former, puisque l'eau, dont il se forme, seroit alors toute épuisée. Qu'ainsi le feu resteroit seul; et que par ce feu, qui est animé, qui est Dieu, le Monde seroit rétabli, et renaîtroit avec la même beauté.

Je ne veux pas m'étendre trop sur ce qui regarde les astres, et particulièrement les Planètes, dont les mouvemens, quoique très-dissemblables, font un accord très-juste. Saturne la plus élevée de toutes, réfroidit : Mars, qui se trouve placé au milieu, est brûlant :

Jupiter les partage, et modère leurs excès. Deux autres, qui sont au-dessous de Mars, obéissent au Soleil; le Soleil éclaire tout l'Univers; la Lune, qui emprunte de lui sa clarté, influe sur les générations, les facilite, en détermine le temps. Pas une de ces réflexions n'a été faite, j'en suis certain, par des gens qui ne sont point frappés d'une telle combinaison, d'un tel assemblage, qui ne sentent pas que la Nature se propose, dans ses arrangemens, la conservation de l'Univers.

Passons des choses célestes aux terrestres. Y a-t-il rien dans celles-ci, qui ne prouve l'intelligence de la Nature? Jugeons-en d'abord par les plantes. Elles ont des racines pour soutenir leurs tiges, et pour tirer de la terre un suc nourricier. Elles sont revêtues de peau, ou d'écorce, pour se préserver du chaud et du froid. La vigne se prend aux échalas avec ses tendons, comme avec des mains, et se dresse comme feroient des animaux. On dit même qu'elle a horreur des choux, comme de quelque chose de pestilent; et que s'il y en a de plantés à ses côtés, elle ne les touche par nul endroit.

Mais

Mais quelle variété d'animaux, tous bien pourvus de ce qui leur est nécessaire pour se conserver? Les uns revêtus de peau, d'autres couverts de poil, d'autres hérissés de pointes, d'autres chargés de plumes, d'autres entourés d'écailles, d'autres armés de cornes, d'autres qui ont des aîles pour s'enfuir. La Nature leur a libéralement et abondamment procuré les alimens, qui leur étoient propres. Je pourrois expliquer avec quel art, et avec quelle dextérité les parties de leurs corps sont formées et arrangées, d'une manière qui leur donne la facilité de prendre ces alimens, et de les digérer. Car tout ce qui est dans l'intérieur de leurs corps, est tellemenr construit, tellement placé, qu'il n'y a rien de superflu, rien qui ne soit nécessaire pour leur conserver la vie. D'ailleurs, la Nature leur a donné l'appétit et le sentiment, afin que par l'un ils soient excités à prendre la nourriture qui leur convient, et que par l'autre ils discernent ce qui leur est mauvais, de ce qui leur est bon. Ils vont à la pâture, les uns en marchant, d'autres en rampant, d'autres en volant, d'autres en nageant. Les uns la pren-

nent avec la gueule et avec les dents, d'autres la saisissent avec leurs serres et avec leurs griffes, d'autres avec leur bec. Les uns la sucent, d'autres la broutent, d'autres la dévorent, d'autres la mâchent. Il y en a d'une taille si basse, que leur bec peut bien prendre à terre leur nourriture : d'autres étant d'une taille plus haute, comme les oies, les cygnes, les grues, les chameaux, ont le cou long pour y pouvoir atteindre. L'éléphant, par cette raison, a une trompe ; sans quoi, grand comme il est, il auroit eu peine à y arriver.

Ceux des animaux qui ont à se nourrir d'animaux d'une autre espèce, ont en partage, ou la force, ou la légèreté. Il y en a même, qui sont capables de finesse, et de ruse. Parmi les araignées, les unes tendent une manière de filet pour attraper ce qui se présente : les autres sont au guet, s'il faut ainsi dire, pour se jeter sur leur proie, et l'avaler. La Pinne (9)

(9) Plutarque, dans le Traité, *Quels animaux sont les plus avisés, etc.* raconte la chose ainsi. » Le Pinnothère (*la Squille*)

s'entend avec la petite Squille, pour chercher ensemble leur vie. Elle a deux grandes écailles béantes; et quand de petits poissons y vont nager, avertie par la Squille, qui la mord, elle resserre ses écailles à l'instant. Quoique très-différentes, ces petites bêtes cherchent ainsi leur vie en commun, sans que l'on puisse dire si c'est une convention qu'elles font, ou si elles naissent conjointement l'une avec l'autre.

On a lieu de s'étonner aussi de ces bêtes aquatiques, qui, nées sur la terre, ne laissent pas de chercher l'eau, du moment qu'elles ont la force de se

---

» un petit animal de la sorte d'un cancre, » à ce que l'on dit, lequel vit et se tient » toujours avec la Pinne, qui est cette es- » pèce de grande coquille que nous appe- » lons nacre, et demeure toujours comme » un portier assis à l'ouverture de cette co- » quille, laquelle il tient continuellement en- » trebâillée et ouverte, jusqu'à ce qu'il y voie » entrer quelques petits poissons de ceux qu'ils » peuvent bien prendre : car alors il entre » au-dedans de la nacre, et lui mord la » chair; elle incontinent ferme sa coquille, » et lors eux deux ensemble mangent leur » proie enfermée dedans leur fort. « *Version d'Amyot.*

traîner. C'est ce qui se voit dans les crocodiles, dans les tortues de rivière, et dans une certaine espèce de serpens. Il nous arrive souvent de faire couver des œufs de canes par des poules, lesquelles, ainsi que de véritables mères, nourrissent d'abord les petits, qui en sont éclos : mais ces petits quand ils voient de l'eau, abandonnent celles qui les ont couvés ; et malgré elles, ils courent à l'eau, comme à leur demeure naturelle. Tant est forte dans les animaux l'impression de la Nature, qui les porte à se conserver.

J'ai lu d'un oiseau nommé (1) *Platalée*, que pour se nourrir il vole après les plongeons, et lorsqu'ils sortent de la mer, leur pique et leur serre la tête, jusquà ce qu'ils lâchent leur proie, dont il s'empare. On dit aussi qu'il

---

(1) Il est nommé *Platea* dans Pline, X, 11, et πελεκᾶν dans Aristote, *Hist. Anim.* VIII, 15. Ce qui ne doit pas faire croire que ce soit le *Pélican*, qui, de la manière dont nos Peintres le représentent, est un oiseau imaginaire. Le savant P. Hardouin, dans son Commentaire sur Pline, d'où je tire cette remarque, dit que la Platalée ne nous est point connue.

avale du coquillage en grande quantité, et qu'après l'avoir cuit par la chaleur de son estomac, il le rend, et choisit alors ce qu'il y a de bon à manger.

Une ruse, dit-on, familière aux grenouilles de mer, c'est de se couvrir de sable au bord de l'eau : elles viennent à remuer : les poissons y courent comme à un appât, et sont pris eux-mêmes.

Il y a entre le corbeau et le milan une espèce de guerre naturelle, qui fait que par-tout où l'un trouve les œufs de l'autre, il les casse.

Aristote, qui n'a presque rien omis en ce genre, remarque une chose bien digne d'admiration. Quand les grues passent la mer pour gâgner des pays plus chauds, elles forment la figure d'un triangle, par l'angle de devant, elles fendent l'air qui leur résiste : aux deux côtés, elles battent des aîles, et cela leur sert comme de rames, pour faciliter leur course : la base de leur triangle est aidée des vents, qu'elle a comme en poupe. Les grues qui sont derrière, appuient leur cou et leur tête sur celles qui les précèdent : mais celle qui les guide, ne pouvant avoir

ce soulagement, parce qu'elle n'a pas de quoi s'appuyer, elle revient à la queue pour se reposer. Une de celles qui ont pris du repos, la remplace; et pendant tout le chemin qu'elles ont à faire, le même ordre s'observe.

Je conterois beaucoup de semblables particularités, si l'on ne jugeoit assez du reste par celles-là. Mais voici des choses plus connues. L'attention des bêtes à se conserver, leur circonspection en pâturant, leur manière de se gîter, tout cela est admirable. Les chiens se purgent (2) par le haut; les ibis d'Egypte par le bas : expérience, dont les Médecins ont eu l'esprit de profiter, il n'y a pas encore long-temps, puisque c'est seulement depuis peu de siècles. On sait que les panthères qui se prennent dans les pays barbares avec de la chair empoisonnée, n'ont qu'à user (3) d'un remède qu'elles connois-

(2) On sait assez que les chiens se font vomir en mangeant de l'herbe. Pour ce qui regarde l'ibis, les voyageurs nous apprennent que cet animal se seringue avec son bec rempli d'eau salée.

(3) Je dois, en ma langue sur-tout, n'être

sent, pour mettre leur vie à couvert : et que dans l'île de Crète les chèvres sauvages, quand elles sont percées de flèches envenimées, cherchent du dictame, dont elles n'ont pas si-tôt goûté, que les flèches leur tombent du corps. Un peu avant que de faonner, les biches se purgent (4) avec une petite herbe, qu'on appelle du séseli.

Quand on fait du mal aux bêtes, ou qu'elles en ont peur, nous les voyons toutes avoir recours à leurs armes naturelles ; les taureaux à leurs cornes, les sangliers à leurs défenses, les lions à leurs dents : les unes prennent la fuite, d'autres se cachent : les sèches (5) vo-

---

pas moins retenu que Balbus, qui n'a pas nommé le remède des panthères. Pline, VIII, 27, n'a pas eu ce scrupule. *Pantheras perfricatâ carne aconito barbari venantur. Occupat illico fauces earum angor. . . at fera hæc* excrementis hominis *sibi medetur, &c.*

(4) Aristote, *Hist. Animal.* IX, 5, dit que les biches se purgent avec du séseli après qu'elles ont faonné, au-lieu que Cicéron les fait purger auparavant. Pline, VIII, 32, et XXV, 8, les fait purger avant et après. Ont-elles des Médecins, dont l'un dise blanc, l'autre noir ?

(5) Plutarque, dans le Traité que je viens

missent leur noir, les torpilles (6) engourdissent : il y en a même plusieurs, qui, par de puantes exhalaisons, obligent les chasseurs à se retirer.

Mais afin que la beauté du Monde fût éternelle, la Providence des Dieux s'est appliquée soigneusement à perpétuer les différentes espèces de plantes et d'animaux. Pour cela, tous les individus ont dans eux-mêmes une si féconde semence, que d'un seul il s'en forme plusieurs. Cette semence, pour

---

de citer un peu plus haut, explique ceci. *La Sèche, dit-il, ayant auprès du cou une grosse, vessie, pleine d'une humeur noire, laquelle pour cette cause on nomme encre ; quand elle se sent surprise en un filet, elle jette son encre dehors, afin que noircissant la mer à l'entour d'elle, et se couvrant d'une obscurité ténébreuse, elle se puisse sauver et échapper de la vûe de celui qui la chasse, en quoi elle imite les Dieux d'Homère, &c.*

(6) *La Torpille*, dit encore Plutarque dans la Version d'Amyot, *non-seulement endort et rend sans sentiment les membres qui la touchent, mais aussi à travers des filets de la seinne, elle transmet une pesanteur endormie et amortie aux mains de ceux qui la remuent*, c'est-à-dire, *qui remuent la seinne*, pour ôter l'équivoque. Pline, XXXII, 1, confirme la même chose, anssi-bien que les autres Naturalistes.

ce qui est des plantes, est renfermée dans le cœur de leurs fruits : mais si abondamment, que les hommes ont de quoi s'en nourrir, et de quoi replanter toujours.

A l'égard des animaux, ne voit-on pas avec quel art il a été pourvu à la propagation de leurs espèces ? La nature a ordonné qu'il y en ait de mâles et de femelles. Ils sont parfaitement conformés pour la génération, et ont un desir merveilleux de s'accoupler. Quand la semence a été reçue dans la matrice, elle attire presque toute la nourriture à elle. C'est de quoi elle forme l'animal (7) déja commencé. Aussitôt qu'il est dehors, si c'est un animal qui se nourrisse de lait, presque tous les alimens de sa mere se convertissent en lait : et sans instruction, par le seul instinct de la Nature, l'animal qui vient de naître, va chercher les mammelles de sa mère, et se rassasie du lait qu'il y trouve. Une chose qui fait bien voir qu'il n'y a rien là de fortuit, mais que ce sont les ouvrages d'une Nature prévoyante et habile, c'est

(7) L'animal tout formé n'est par conséquent que le germe développé.

que les femelles, qui, comme les truies et les chiennes, font d'une portée beaucoup de petits, ont beaucoup de mammelles; au lieu que celles-là en ont peu, qui font peu de petits à la fois.

Avec quelle tendresse les bêtes s'attachent-elles à conserver et à élever leurs petits, jusqu'à ce qu'ils puissent eux-mêmes se défendre? On dit, à la vérité, que les poissons, quand leurs œufs sont faits, les abandonnent; mais l'eau soutient aisément ces œufs, et ils n'ont point de peine à éclore. On dit aussi que les tortues et les crocodiles ne font que couvrir de terre leurs œufs, et après cela se retirent : de sorte que leurs petits naissent et s'élèvent d'eux-mêmes sans aide. Mais les poules et les autres oiseaux, quand ils veulent pondre, cherchent un lieu tranquille, où ils préparent le nid le plus mollet qu'ils peuvent, afin de conserver leurs œufs plus commodément. Leurs petits sont-ils éclos? Ils les défendent du froid, en les échauffant sous leurs aîles, et du chaud, en se mettant devant le Soleil. Quand ces petits commencent un peu à voler, leurs mères alors les accompagnent, les dirigent; et c'est à quoi elles bornent

leurs soins. L'industrie des hommes est aussi un des moyens, qui font subsister certaines bêtes, et certaines plantes. Car il y en a beaucoup, et des unes et des autres, qui périroient sans ce secours.

Les hommes, pour ce qu'il leur faut à eux, trouvent diverses facilités, suivant les divers pays. Le Nil arrose l'Égypte, et après l'avoir couverte et inondée pendant tout l'été, il se retire, laissant les champs amollis, et comme engraissés pour les semailles. L'Euphrate fertilise la Mésopotamie, où chaque année il transporte (8) de nouvelles terres. L'Inde, qui de tous les fleuves est le plus grand, non-seulement amende et laboure en quelque façon les campagnes, mais les ensemence aussi; car il charrie, dit-on, quantité de grains. Je pourrois citer plusieurs autres contrées, remarquables par quelque chose de singulier; plusieurs campagnes, qui sont chacune en son genre, d'une prodigieuse fertilité.

Mais quelle plus grande bonté de

(8) Par la quantité de limon qu'il charrie, et qu'il laisse dans ce pays-là.

la Nature, que de nous fournir tant d'alimens, si variés, si délicieux ; et de nous les fournir en différentes saisons, afin qu'ils nous plaisent toujours, et par la nouveauté, et par l'abondance ? Quelle grâce ne fait-elle pas d'envoyer (9) les Etésies ? vents qui viennent si à propos, et qui accommodent si fort les hommes, les bêtes, les plantes mêmes : vents qui abattent les grandes chaleurs, et qui rendent la navigation plus sûre et plus prompte.

Dans une matière si abondante, j'ai bien des choses à supprimer. Car le moyen que j'entre dans quelque détail touchant l'utilité des rivières, le flux et le reflux de la mer, les montagnes revêtues d'herbes et de forêts, les salines éloignées des côtes maritimes, les terres fécondes en remèdes excellens, une infinité d'arts nécessaires à la vie ? N'oublions point la vicissi-

(9) Vents qui régulièrement chaque année se lèvent deux jours après que la Soleil est entré au signe du Lion, et ils règnent quarante jours de suite. Tous les soirs ils se calment, pour ne reparoître qu'avec l'aurore. On les appelle sur mer, *les Dormeurs*.

tude du jour et de la nuit; elle fait la santé des animaux, en leur donnant un temps pour agir, et un temps pour se reposer.

Ainsi, de quelque côté que l'on examine l'Univers, concluons que tout y est admirablement gouverné par une Providence divine, qui veille au salut et à la conservation de tous les êtres.



QUATRIÈME PARTIE,

Où l'on fait voir que la Providence des Dieux prend soin des hommes.

Si l'on demande pour qui le Monde a été fait, dirons-nous que ce soit pour les arbres, et pour les herbes, qui, sans avoir de sentiment, ne laissent pas d'être au nombre des choses, que la Nature fait subsister? Cela paroît absurde. Pour les bêtes? Il n'est pas plus probable que les Dieux aient pris tant de peine pour des brutes muettes, et sans entendement. Pour qui donc? Sans doute, pour les animaux raisonnables : c'est-à-dire, pour les Dieux et pour les hommes, qui certainement sont les plus parfaits de tous les êtres, puisque rien n'égale la raison. Il est donc à croire que le Monde, avec tout ce qu'il contient, a été fait pour les Dieux et pour les hommes. Mais on comprendra encore mieux, que les hommes y ont beaucoup de part, quand on verra de quelle forme, de quelle perfection est la structure du corps humain.

Pour vivre il faut trois choses à l'animal : manger, boire, respirer. Or la bouche est très-propre à toutes ces opérations. Elle attire par le moyen des narines encore une plus grande quantité d'air. Les dents y sont arrangées pour mâcher, amenuiser, et broyer l'aliment. Celles de devant, qui sont aiguës, le mettent en morceau; les mâchelières, qui sont celles du fond, le triturent; à quoi la langue, ce semble, leur est aussi de quelque secours.

Aux racines de la langue tient l'ésophage, où tombe d'abord ce qui est avalé. Il touche de part et d'autre les amygdales, et se termine à l'extrémité intérieure du palais. Quand les mouvemens de la langue ont fait passer l'aliment jusque dans ce canal, il le fait descendre plus bas : et pendant que l'aliment descend, les parties de l'ésophage qui sont au dessous, s'élargissent; celles qui sont au-dessus, se resserrent.

Un autre canal que les Médecins appellent *trachée artère*, s'étend aux poumons, pour servir à l'entrée et à la sortie de l'air que l'on respire. Et comme il a son orifice joignant les ra-

cines de la langue, un peu au-dessus de l'endroit où est attaché l'ésophage, il a fallu que cet orifice fût muni d'une espèce (1) de couvercle; de peur que s'il venoit à y tomber de l'aliment qu'on avale, le passage de la respiration ne fût bouché.

Comme l'estomac, placé sous l'ésophage, reçoit le boire et le manger : aussi les poumons et le cœur attirent-ils l'air de dehors. C'est une admirable structure que celle de l'estomac. Il est presque tout nerveux; plusieurs membranes le composent; et les fibres qui en font le tissu, vont en tournoyant. Il retient, pour donner lieu à la digestion, ce qu'il reçoit de solide et de liquide. Il se resserre et se dilate selon le besoin. Il rassemble les alimens, il les méle et les confond, afin que tout étant cuit sans peine et digéré par sa chaleur, qui est grande, et par la vertu des esprits animaux, la distribution s'en fasse dans le reste du corps. Quant aux poumons, leur substance rare, molle, fort semblable à celle des éponges, les rend très-propres à la

(1) Nous l'appellons *la languette.*

respiration. Ils se resserrent pour rejeter l'air qu'ils ont attiré, et alternativement ils se dilatent pour en attirer de nouveau, afin que l'air, qui est un des principaux alimens de l'animal, soit toujours frais.

Le suc nourricier étant séparé du reste de l'aliment, passe des intestins et du ventricule au foie par des conduits, qui aboutissent du mésentère *aux portes* du foie. C'est ainsi qu'on appelle les vaisseaux, qui sont à l'entrée de ce viscère. De-là il y a d'autres conduits, par où la nourriture, au sortir du foie, est portée ailleurs. Quand la bile et les humeurs qui coulent des reins, ont été séparées de cette nourriture, le reste se tourne en sang, et vient se rendre à ces mêmes vaisseaux de l'entrée du foie, d'où partent tous les conduits de ce viscère, destinés à porter le chyle dans la veine appelée *cave.* Là se réunit le chyle, qui, tout formé, passe au cœur; et du cœur se distribue par quantité de veines dans tout le reste du corps. Quoiqu'il fût aisé d'expliquer comment les parties grossières des alimens sont poussées dehors par le mouvement des intestins

qui se dilatent, et se resserrent : cependant, pour ne rien dire qui blesse l'oreille, il faut s'abstenir d'en parler.

Expliquons plutôt cette autre merveille de la Nature. L'air, qui s'insinue dans les poumons, acquiert de la chaleur, et par celui qui s'y trouve déja, et par le battement des poumons. Une partie de cet air est rejetée dehors, une partie est reçue dans l'endroit nommé *le ventricule du cœur*. Un autre ventricule tout semblable, et qui joint celui-là, reçoit le sang qui coule du foie par la veine cave. Ainsi de ces deux ventricules, l'un communique le sang aux extrémités par les veines; l'autre communique les esprits par les artères. Et il y a tant d'artères, tant de veines tellement mêlangées, qu'il est aisé d'y remarquer un art divin.

Parlerai-je des os, qui servent de base au corps, et dont les jointures sont admirablement conçues, soit pour l'affermir, soit pour terminer ses divers membres, soit pour se prêter à ses mouvemens, et à tout ce qu'il doit faire? Dirai-je comment les nerfs s'entrelacent avec les autres parties du corps, et comment au sortir du cœur, d'où ils

tirent leur origine, ainsi que les veines et les artères, les uns èt les autres se distribuent de tous côtés?

A ce détail, qui prouve l'habileté de la Nature et l'attention de sa Providence, ajoutons encore plusieurs réflexions, par où l'on voie combien (2) Dieu nous a privilégiés. Et d'abord considérons qu'il nous a faits d'une taille haute et droite, afin qu'en regardant le Ciel nous pûssions nous élever à la connoissance des Dieux. Car nous ne sommes point ici-bas pour habiter simplement la terre, mais nous y sommes pour contempler le Ciel et les astres, spectacle qui n'appartient à nulle autre espèce d'animaux.

Nos sens, par qui les objets extérieurs viennent à la connoissance de l'âme, sont d'une structure qui répond merveilleusement à leur destination; et

---

(2) Il est très-rare dans cet ouvrage que le mot *Dieu* s'y trouve au singulier dans un sens absolu. Pour l'ordinaire il y est dans un sens relatif, et distributif : auquel cas il faut dire en françois, *le Dieu*, *un Dieu*. C'est une différence que de célèbres Traducteurs ne marquent pas toujours, en nous donnant les ouvrages des Anciens.

ils ont leur siège dans la tête, comme dans un lieu fortifié. Les yeux, ainsi que des sentinelles, occupent la place la plus élevée, d'où ils peuvent, en découvrant les objets, faire leur charge. Un lieu éminent convenoit aux oreilles, parce qu'elles sont destinées à recevoir le son, qui monte naturellement. Les narines devoient être dans la même situation, parce que l'odeur monte aussi; et il les falloit près de la bouche, parce qu'elles nous aident beaucoup à juger du boire et du manger. Le goût, qui nous doit faire sentir la qualité de ce que nous prenons, réside dans cette partie de la bouche, par où la Nature donne passage au solide et au liquide. Pour le tact, il est généralement répandu dans tout le corps, afin que nous ne puissions recevoir aucune impression, ni être attaqués du froid, ou du chaud, sans le sentir. Et comme un architecte ne mettra point sous les yeux, ni sous le nez du maître, les égoûts d'une maison : de même, la Nature a éloigné de nos sens ce qu'il y a de semblable à cela dans le corps humain.

Mais quel autre ouvrier que la Na-

ture, dont l'adresse est incomparable, pouroit avoir si artistement formé nos sens? Elle a entouré les yeux de tuniques fort minces, transparentes au-devant, afin que l'on puisse voir à travers : fermes dans leur tissure, afin de tenir les yeux en état. Elles les a faits glissans et mobiles, pour leur donner le moyen d'éviter ce qui pouroit les offenser, et de porter aisément leurs regards où ils veulent. La prunelle, où se réunit ce qui fait la force de la vision, est si petite, qu'elle se dérobe sans peine à ce qui seroit capable de lui faire mal. Les paupières, qui sont les couvertures des yeux, ont une surface polie et douce pour ne point les blesser. Soit que la peur de quelque accident oblige à les fermer, soit qu'on veuille les ouvrir, les paupières sont faites pour s'y prêter, et l'un ou l'autre de ces mouvemens ne leur coûte qu'un instant. Elles sont, pour ainsi dire, fortifiées d'une palissade de poils, qui leur sert à repousser ce qui viendroit attaquer les yeux, quand ils sont ouverts; et à les envelopper, afin qu'ils reposent paisiblement, quand le sommeil les ferme, et nous les rend

inutiles. Nos yeux ont, de plus, l'avantage d'être cachés, et défendus par des éminences. Car d'un côté, pour arrêter la sueur qui coule de la tête et du front, ils ont le haut des sourcils; et de l'autre, pour se garantir par le bas, ils ont les joues, qui avancent un peu. Le nez est placé entre les deux, comme un mur de séparation.

Quant à l'ouïe, elle demeure toujours ouverte, parce que nous en avons toujours besoin, même en dormant. Si quelque son la frappe alors, nous en sommes réveillés. Elle a des conduits tortueux, de peur que s'ils étoient droits et unis, quelque chose ne s'y glissât. La Nature a eu même la précaution d'y former une humeur visqueuse, afin que si de petites bêtes tâchoient de s'y jeter, elles y fussent prises, comme à de la glu. Les oreilles (par ce mot on entend la partie qui déborde) ont été faites pour mettre l'ouïe à couvert, et pour empêcher que les sons ne se dissipent, et ne se perdent, avant que de la frapper. Elles ont l'entrée dure comme de la corne, et sont d'une figure sinueuse, parce que des corps de cette sorte renvoient le

son, et le rendent plus fort. Aussi voyons-nous que ce qui fait résonner les lyres, est d'écaille, ou de corne; et que la voix retentit mieux dans les endroits renfermés, où il y a plusieurs détours.

Les narines, à cause du besoin continuel que nous en avons, ne sont jamais bouchées. Elles ont l'entrée fort étroite, de peur qu'il ne s'y glisse quelque chose de nuisible; et il y a toujours une humidité, qui sert à empêcher qu'il n'y séjourne de la poussière, ou d'autres corps étrangers. Le goût ayant la bouche pour clôture, c'est précisément ce qu'il lui falloit, et par rapport à l'usage que nous en faisons, et par rapport à sa propre conservation.

Tous nos sens, au reste, sont bien plus exquis que ceux de la bète. Car nos yeux découvrent ce qui lui échappe, dans les arts dont ils sont juges, dans la Peinture, dans la Sculpture, dans le geste même, dans tous les mouvemens du corps. Ils connoissent la beauté, la justesse, les proportions des couleurs et des figures. Que dis-je? Ils démêlent même les vices, et les vertus; si l'on est irrité, ou favorablement disposé; joyeux, ou triste;

brave, ou lâche; hardi, ou timide. Le jugement de l'oreille n'est pas moins admirable, pour ce qui regarde le chant et les instrumens. Elle distingue les tons, les mesures, les pauses, les diverses sortes de voix, les claires, les sourdes, les douces, les aigres, les basses, les hautes, les flexibles, les rudes; et il n'y a que l'oreille de l'homme, qui en juge. L'odorat, le goût, et le toucher ont aussi leur manière de juger. On a même inventé plus d'art que je ne voudrois, pour jouïr de ces sens, et pour les flatter. Car vous savez à quel excès on a porté la composition des parfums, l'assaisonnement des viandes, toutes les délicatesses du corps.

Quand je viens ensuite à considérer l'âme même, l'esprit de l'homme, sa raison, sa prudence, son discernement : je trouve qu'il faut n'avoir point ces facultés, pour ne pas comprendre que ce sont les ouvrages d'une Providence divine. Hé que n'ai-je votre éloquence, Cotta! de quelle manière vous traiteriez un si beau sujet! Vous feriez voir l'étendue de notre intelligence; comment nous savons réunir nos idées,

et

et lier celles qui suivent avec celles qui précèdent; établir des principes, tirer des conséquences, définir tout, le réduire à une exacte précision, et nous assurer par-là si nous sommes parvenus à une science véritable, qui est le comble de la perfection, même dans un Dieu.

Quelle prérogative, quoique vos Académiciens la dépriment, et même la refusent à l'homme, de connoître parfaitement les objets extérieurs par la perception des sens, jointe à l'application de l'esprit? On voit par ce moyen quels sont les rapports d'une chose avec l'autre, et là-dessus on invente les arts nécessaires, soit pour la vie, soit pour l'agrément.

Que l'Éloquence est belle! Qu'elle est divine, cette maîtresse de l'Univers, ainsi que vous l'appelez parmi vous! Elle nous fait apprendre ce que nous ignorons, et nous rend capables d'enseigner ce que nous savons. Par elle nous exhortons, par elle nous persuadons, par elle nous consolons les affligés, par elle nous relevons le courage abattu, par elle nous humilions l'audace, par elle nous réprimons les pas-

sions, les emportemens. C'est elle qui nous a imposé des loix, qui a formé les liens de la société civile, qui a fait quitter aux hommes leur vie sauvage et farouche.

Aussi ne croiroit-on pas, à moins que d'y prendre bien garde, tout ce qu'il en a coûté à la Nature pour nous donner la parole. Car il y a premièrement, depuis les poumons jusqu'au fond de la bouche, une artère, par où se transmet la voix, dont le principe est (3) dans notre esprit. Après, dans la bouche se trouve la langue, terminée par les dents. Elle fléchit, elle règle la voix, qui ne lui vient que confusément proférée. En la poussant cette voix contre les dents, et contre d'autres parties de la bouche, elle articule, elle rend les sons distincts. Ce qui fait que les Stoïciens comparent la langue à l'archet, les dents aux cordes, et les narines au corps de l'instrument.

Mais nos mains de quelle commodité ne sont-elles pas, et de quelle utilité dans les arts? les doigts s'al-

---

(3) Car la parole n'est proprement que la pensée rendue sensible par des sons.

longent, ou se plient sans la moindre difficulté, tant leurs jointures sont flexibles. Avec leur secours, les mains usent du pinceau, et du ciseau; elles jouent de la lyre, de la flûte, voilà pour l'agréable. Pour le nécessaire, elles cultivent les champs, bâtissent des maisons, font des étoffes, des habits, travaillent en cuivre, en fer. L'esprit invente; les sens examinent; la main exécute. Tellement que si nous sommes logés, si nous sommes vêtus, et à couvert, si nous avons des villes, des murs, des habitations, des temples, c'est aux mains que nous les devons.

Par notre travail, c'est-à-dire, par nos mains, nous savons multiplier et varier nos alimens. Car beaucoup de fruits, ou qui se consomment d'abord, ou qui se doivent garder, ne viendroient point sans culture. D'ailleurs, pour manger des animaux terrestres, des aquatiques, et des volatiles, nous en avons partie à prendre, partie à nourrir. Pour nos voitures, nous domptons les quadrupèdes, dont la force et la vîtesse suppléent à notre foiblesse et à notre lenteur. Nous faisons porter des charges aux uns, le joug à d'au-

tres. Nous faisons servir à nos usages la sagacité de l'éléphant, et l'odorat du chien. Le fer, sans quoi l'on ne peut cultiver les champs, nous allons le prendre dans les entrailles de la terre. Les veines de cuivre, d'argent, et d'or, quoique très-cachées, nous les trouvons, et nous les employons à nos besoins, ou à des ornemens. Nous avons des arbres, ou qui ont été plantés à dessein, ou qui sont venus d'eux-mêmes, et nous les coupons; tant pour faire du feu, nous chauffer, et cuire nos viandes, que pour bâtir, et nous mettre à l'abri du chaud, et du froid. C'est aussi de quoi construire des vaisseaux, qui de toutes parts nous apportent toutes les commodités de la vie. Nous sommes les seuls animaux, qui entendons la Navigation, et qui parlà nous soumettons ce que la Nature a fait de plus violent, la mer et les vents. Ainsi nous tirons de la mer une infinité de choses utiles. Pour celles que la terre produit, nous en sommes absolument les maîtres. Nous jouissons des plaines, des montagnes : les rivières, les lacs sont à nous : c'est nous qui semons les blés, qui plantons les

arbres : nous fertilisons les terres en les arrosant par des canaux : nous arrêtons les fleuves, nous les redressons, nous les détournons. En un mot, nos mains tâchent de faire dans la Nature, pour ainsi dire, une autre Nature.

Mais quoi ? l'esprit humain n'a-t-il pas même pénétré dans le Ciel ? De tous les animaux il n'y a que l'homme, qui ait observé le cours des astres, leur lever, leur coucher ; qui ait déterminé l'espace du jour, du mois, de l'année ; qui ait prévu les éclipses du Soleil, et celles de la Lune ; qui les ait prédites à jamais, marquant leur grandeur, leur durée, leur temps précis. Et c'est dans ces réflexions que l'esprit humain a puisé la connoissance des Dieux : connoissance, qui produit la piété, la justice, toutes les vertus, d'où résulte une heureuse vie, semblable à celle des Dieux ; puisque dès-lors nous les égalons, à l'immortalité près, dont nous n'avons nul besoin pour bien vivre.

Par tout ce que je viens d'exposer, je crois avoir suffisamment prouvé la supériorité de l'homme sur le reste des animaux. Concluons que ni la confor-

mation de son corps, ni les qualités de son esprit, ne peuvent être l'effet du hasard. Pour finir, car il est temps, je n'ai plus qu'à montrer que tout ce qui nous est utile dans ce monde-ci, a été fait exprès pour nous.

Premièrement, le monde a été fait pour les Dieux et pour les hommes. Tout ce qu'il contient, a été préparé, a été imaginé pour notre utilité particulière. Il est la maison commune, ou la cité des Dieux et des hommes, puisque ce sont les seuls êtres raisonnables, les seuls qui connoissent la justice, et qui aient une loi. Ainsi, comme les villes d'Athènes et de Sparte ont été bâties pour les Athéniens et pour les Spartiates; et que tout ce qu'elles renferment, est censé appartenir à ces peuples; de même on doit juger que tout ce qui est dans le monde, est aux Dieux et aux hommes.

Le Soleil, la Lune, tous les astres, outre qu'ils font partie de ce qui constitue l'Univers, servent aussi de spectacle aux mortels : spectacle ravissant, dont on ne se rassasie point, le plus digne de nous occuper, et d'exercer notre pénétration. En mesurant le cours

des astres, nous avons observé les différentes saisons, leur durée, leur vicissitude ; et puisque tout cela n'est connu que des hommes seuls, on a sujet de croire qu'il a été fait pour l'amour d'eux.

Que la terre produise toute sorte de grains et de légumes, est-ce pour les hommes, ou pour les brutes ? Celles-ci ne touchent pas même aux fruits de la vigne et de l'olivier, qui viennent en si grande quantité, et d'un goût si exquis. Elles ne savent, ni semer, ni cultiver, ni faire à temps la récolte, ni serrer et garder les fruits : il n'y a que l'homme qui prenne ces soins, et qui en profite. Ainsi, de même que les lyres et les flûtes sont faites pour ceux qui s'en peuvent servir, les fruits de la terre sont uniquement destinés à ceux qui en usent. Et si quelques bêtes en dérobent un peu, il ne s'ensuit pas que la terre les ait produits à leur intention. Quand les hommes font provision de froment, c'est pour leurs femmes, pour leurs enfans, pour leurs familles ; et non en faveur des rats, ou des fourmis. Aussi les bètes n'en jouïssent-elles qu'à la

dérobée, comme j'ai dit : mais les maîtres, publiquement et librement. C'est donc pour nous que la Nature prétend travailler.

Une si grande abondance, une si grande variété de fruits, qui réjouissent non-seulement le goût, mais encore l'odorat et la vue, seroient-elles pour d'autres que pour nous ? Hé comment les bêtes auroient-elles part au motif, qui a fait produire les fruits de la terre, puisqu'elles ont été produites elles-mêmes pour les hommes ? En effet, si les brebis ne portoient une laine, qui préparée et tissue sert à nous vêtir, de quelle utilité seroient-elles, n'étant capables de rien sans le secours de l'homme, pas même de pourvoir à leurs alimens ? Que signifient dans le chien tant de fidélité, l'art de flatter amoureusement son maître, une si grande haine pour les étrangers, tant de sentiment pour quêter le gibier, tant de vivacité à le poursuivre : que signifient, dis-je, toutes ces qualités du chien, si ce n'est qu'il est né pour le service de l'homme ?

Parlerai-je des bœufs ? On voit bien à la forme de leur dos, que leur affaire

n'est pas de porter des charges ; mais leur cou est naturellement fait pour le joug, comme leurs fortes et larges épaules pour tirer la charrue. Dans le siècle d'or, ainsi que parlent les Poètes, le service que ces animaux rendoient au laboureur en lui fendant les guérets, étoit censé si important, que c'eût été alors un crime de les tuer pour les manger.

Mais bien-tôt s'éleva cette race brutale,
Qui forgea la première une lame fatale,
Et qui pour se nourrir cherchant un mets nouveau,
Égorgea sans pitié le docile taureau.

Je serois trop long, si je m'arrêtois ici aux propriétés des ânes et des mulets, pour montrer qu'ils sont certainement destinés à nos usages. Et le cochon, à quoi est-il bon qu'à manger ? Il n'a une âme, dit Chrysippe, qu'en guise de sel, pour l'empêcher de pourrir. Au reste, comme il étoit propre à la nourriture des hommes, la Nature n'a point fait d'animal plus fécond que celui-là. Quelle multitude d'oiseaux et de poissons, qui tombent dans les piéges que nous savons leur tendre, et qui flattent si délicieusement le goût,

que l'on seroit tenté quelquefois de croire notre Providence, Épicurienne? Il y a certains oiseaux que nous croyons faits pout prédire l'avenir, les uns par leur chant, les autres par leur vol.

Quant aux grosses bêtes sauvages, nous les prenons à la chasse; soit pour les manger; soit pour nous occuper à un exercice, qui est l'image de la guerre; soit pour nous servir de celles qu'on peut dompter et instruire, comme les éléphans; soit pour y trouver des remèdes à nos maladies, et à nos plaies, comme il s'en trouve dans certaines plantes, dont, à force d'expériences, on a connu les vertus.

Représentez-vous enfin toute la terre, comme si vous l'aviez devant les yeux. Que découvrirez-vous? De vastes campagnes fertiles en grains; des montagnes revêtues d'épaisses forêts; des pâturages immenses pour les bestiaux. Représentez-vous toutes les mers. Vous les verrez couvertes de navires, qui fendent les flots avec une incroyable vîtesse. Et non contens de regarder la face de la terre, voyez jusque dans la profondeur de ses entrailles une infinité de choses utiles, qui, faites pour l'hom-

me, ne sont découvertes que par l'homme seul.

Une autre preuve, et des plus fortes, selon moi, pour faire sentir que la Providence des Dieux prend soin de nous, c'est la Divination. Preuve, que tous les deux, peut-être, vous attaquerez : vous, Cotta, parce que Carnéade s'élevoit volontiers contre les Stoïciens ; vous, Velléius, parce qu'il n'est rien dont Épicure se moque tant que des pronostics. Quoi qu'il en soit, la vérité de la Divination se fait connoître dans plusieurs lieux, dans plusieurs rencontres, dans les affaires particulières, encore plus dans les publiques. On reçoit plusieurs avertissemens par les Aruspices, par les Augures, par les oracles, par les vaticinations, par les songes, par les prodiges : et souvent il est arrivé, grâce aux lumières venues par cette voie, que les événemens ont été heureux, et qu'on a repoussé d'éminens périls. Appelez donc la Divination une manière de transport, ou un art, ou une faculté naturelle ; toujours est-il sûr qu'elle se trouve parmi les hommes ; et que dans quiconque elle se trouve, c'est un don des Dieux.

Que si ces preuves, en les prenant chacune séparément, font peu d'impression sur votre esprit : du moins, quand vous remarquez comme elles sont liées toutes ensemble, vous en devez être touché.

Au reste, la Providence des Dieux, n'embrasse pas le genre-humain dans son universalité seulement, elle veille sur chaque particulier. Une gradation vous rendra ceci sensible, en vous conduisant de l'universalité à un moindre nombre, et d'un moindre nombre aux particuliers. Car si les raisons que j'ai touchées, prouvent que les Dieux prennent soin de tous les hommes, dans quelque pays, dans quelque endroit que ce soit, hors de notre continent ; ils prennent soin aussi de ceux qui habitent la même terre que nous, du Levant jusqu'au Couchant. Et s'ils veillent sur ceux qui habitent cette espèce de grande île que nous appelons le globe de la terre, pareillement ils veillent sur ceux qui occupent les parties de cette île, l'Europe l'Asie, l'Afrique. Ils chérissent donc les parties de ces parties, comme Rome, Athènes, Sparte, Rhodes ; et ils chérissent les particuliers de ces villes, séparés de la totalité.

Dans la guerre de Pyrrhus, ils marquèrent un amour singulier à Curius, à Fabricius, à Coruncanius : dans la première guerre Punique, à Calatinus, à Duillius, à Métellus, à Lutatius : dans la seconde, à Fabius, à Marcellus, à l'Africain : ensuite, à Paul-Émile, à Gracchus, à Caton : et du temps de nos pères, à Scipion, à Lélius. Combien Rome et la Grèce ont-elles porté d'autres grands hommes, dont il est croyable que pas un n'a été tel sans l'aide d'un Dieu ? Ce qui fait que les Poètes, Homère sur-tout, ne manquent point d'associer à leurs principaux héros, comme Ulysse, Diomède, Agamemnon, Achille, de certains Dieux, qui sont les compagnons de leurs aventures, et de leurs dangers.

On voit aussi par les fréquentes apparitions des Dieux, telles que j'en ai raconté ci-dessus, qu'ils étendent leur Providence, et sur les villes, et sur les particuliers. On le voit par les pressentimens qui nous viennent de leur part, ou en songe, ou quand nous veillons. Outre que l'avenir se manifeste souvent à nous par les entrailles des victimes, par les présages, et de plusieurs autres

manières, qui ont été long-temps observées avec tant d'exactitude, qu'il s'en est fait un art de deviner. Jamais grand homme ne fut sans quelque inspiration divine.

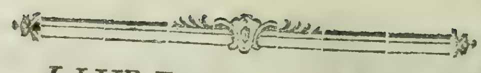
Si l'orage gâte les blés, ou les vignes de quelque particulier, ou qu'un accident lui ôte de ses commodités, il ne faut pas dire pour cela, qu'un Dieu le haïsse, ou le néglige Les Dieux prennent soin des grandes choses, ils ne s'embarrassent (4) pas des petites. D'ailleurs, tout prospère toujours aux grands hommes : et nos Stoïciens, après Socrate le Prince des Philosophes, ont assez parlé des avantages, et des ressources infinies, qui se trouvent dans la vertu.

Voilà, à peu près, ce qui se présentoit à mon esprit sur la nature des Dieux, et ce que j'en ai cru devoir avancer. Pour vous, Cotta, si vous me croyez, défendez la même cause. Souvenez-vous que vous tenez dans Rome le premier rang, et que vous êtes Pontife. Le pour

(4) Platon, *de Leg. X.* avance et prouve formellement le contraire. Ce n'est pas la seule différence essencielle qu'on ait dû remarquer entre Platon et les Stoïciens.

et le contre étant à votre choix dans la dispute, préférez mon parti; et le faites valoir avec l'éloquence que vous avez puisée dans les exercices de la Rhétorique, et fortifiée par ceux de l'Académie. Car il est mal de parler contre les Dieux, et c'est une impiété, soit qu'on pense ce qu'on dit, soit qu'on ne fasse que semblant.





LIVRE TROISIÈME.

QUAND Balbus eut fini son discours : C'est un peu tard, lui dit Cotta en souriant, que vous m'ordonnez de prendre le parti des Stoïciens. A mesure que vous parliez, je cherchois dans mon esprit quelles objections je pourois vous faire, non pas tant pour vous réfuter, que pour vous engager à m'expliquer ce qui m'arrêtoit. Comme nous avons tous notre jugement à suivre, il ne m'est guère possible de faire de vos idées la règle des miennes.

Que j'ai d'impatience de vous entendre, dit Velléius ! Puisque notre cher Balbus a été ravi de votre discours contre Épicure, il est juste qu'à mon tour j'écoute volontiers ce que vous direz contre les Stoïciens. Aussi vous crois-je, à votre ordinaire, bien disposé au combat.

J'aurois fort à souhaiter de l'être, reprit Cotta : car l'affaire n'est pas si facile avec Balbus, qu'elle l'étoit avec vous.

Pourquoi donc, lui demanda Velléius ?

Parce qu'il me semble, repartit Cotta,

que votre Épicure n'est pas infiniment vif sur ce qui concerne les Dieux. Seulement pour n'avoir point de risque à courir, il n'ose nier leur existence. A cela près, dire qu'ils vivent dans une parfaite inaction, et qu'ils ont des membres comme les nôtres, mais dont ils ne font pas le moindre usage, c'est se moquer, dans l'espérance qu'on lui passera tout, dès-lors qu'il se donnera pour croire des êtres heureux et immortels.

Mais à l'égard de Balbus, n'avez-vous pas remarqué combien de choses il nous a dites; et de choses, qui, toutes fausses qu'elles peuvent être, ne laissent pas d'être suivies et liées parfaitement ? C'est ce qui m'a fait dire, que mon dessein en lui répondant, seroit moins de réfuter ses principes, que de l'engager à éclaircir mes difficultés.

Ainsi, Balbus, voyez ce que vous aimerez le mieux, ou que je vous interroge sur chacune séparément, ou que je vous parle sans interruption.

Si vous ne voulez que des éclaircissemens, répliqua Balbus, j'aime mieux que vous proposiez vos doutes l'un après l'autre : mais si votre intention est plutôt de me réfuter que de vous instrui-

re, choisissez, il m'est égal de répondre sur le champ à chaque point, ou d'attendre que vous soyez au bout.

Hé bien, dit Cotta, le tour que prendra notre conversation, en décidera. Mais avant que de venir au fait, j'ai un mot à vous dire sur ce qui me regarde. Car votre autorité, Balbus, et l'exhortation que vous m'avez faite en finissant, de me ressouvenir que j'étois Cotta, et Pontife, ne font pas une légère impression sur mon esprit. Par-là vous avez voulu, je crois, me porter à défendre la religion et les cérémonies, qui nous sont venues de nos ancêtres. Certainement je les ai toujours défendues, et les défendrai toujours; et jamais nul discours, ni de savant, ni d'ignorant, ne me fera écarter de ce que nos pères nous ont enseigné touchant le culte des Dieux immortels. En matière de religion, je me rends à ce que disent les grands Pontifes Coruncanius, Scipion et Scévola, et non pas aux sentimens de Zénon, ou de Cléanthe, ou de Chrysippe. Je préfère ce qu'en a écrit (1) Lélius, qui étoit un de nos Augu-

(1) Le Texte ajoûte, *in illa oratione nobili*,

res, et un de nos Sages, à tout ce que les plus illustres Stoïciens m'en voudroient apprendre. Et comme la religion du peuple Romain a d'abord consisté dans les auspices et dans les sacrifices ; à quoi l'on a depuis ajouté les prédictions, qui, en conséquence des prodiges, sont expliquées par les Interprètes de la Sibylle, ou par les Aruspices ; j'ai toujours cru qu'on ne devoit rien mépriser de ce qui a rapport à ces trois chefs. Je me suis même persuadé, que Romulus par les auspices qu'il ordonna, et Numa par les sacrifices qu'il établit, avoient jeté les fondemens de Rome, qui sans doute (2) n'auroit pu

---

mais l'équivalent se trouvera ci-dessous, chap. XVII. Voyez le sujet de cette harangue dans le Traité *de l'Amitié*, chap. XXV.

(2) Cicéron, *de Harusp. resp.* chap. IX. met les Romains en parallèle avec les autres nations, et ne leur donne le dessus, qu'en ce qui concerne la religion. *Quàm volumus licet, P. C. ipsi nos amemus : tamen nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Pœnos, nec artibus Græcos, nec denique hoc ipso hujus gentis, ac terræ domestico, nativoque sensu, Italos ipsos, ac Latinos : sed pietate, ac religione, atque hac unâ sapientiâ, quòd Deorum immortalium numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnes gentes, nationesque superavimus.*

s'élever à ce haut point de grandeur, si elle ne s'étoit attiré par son culte la protection des Dieux.

Voilà donc Balbus, ce que je pense, et comme Pontife, et comme Cotta. Mais vous, en qualité de Philosophe, amenez-moi à votre sentiment par la force de vos raisons. Car un Philosophe doit me prouver la religion, qu'il veut que j'embrasse; au-lieu que j'en dois (3) croire là-dessus nos ancêtres, même sans preuves.

Et quelles preuves exigez-vous de moi, lui demanda Balbus?

Vous avez proposé quatre articles, lui dit Cotta. Le premier, Qu'il y a des Dieux. Le second, Quels sont les Dieux. Le troisième, Qu'ils gouvernent l'Univers. Le quatrième, Qu'ils veillent en particulier sur les hommes. Telle a été, si je ne me trompe, votre division.

Vous ne vous trompez point, répondit Balbus : mais voyons, que demandez-vous.

---

(3) Lactance, *Divin. Instit. II*, *6*, dit là-dessus à Cotta : *Si credis, cur ergo rationem requiris, quæ potest efficere, ne credas? Si verò rationem quæris, et quærendam putas, ergo non credis.*

PREMIÈRE PARTIE,

Où l'on examine les preuves de l'existence des Dieux, apportées par les Stoïciens.

Reprenons chaque proposition, dit Cotta. La première, *Qu'il y a des Dieux*, ne sauroit être contestée que par des impies outrés. Mais ce point-là, que jamais on ne m'arrachera de l'âme, c'est sur la foi de nos ancètres que je le crois, et non sur les preuves que vous en apportez.

Du moment que vous le croyez, reprit Balbus, est-il besoin que je vous en apporte des preuves?

Oui, dit Cotta, parce que je me présente à cette dispute, comme si je n'avois de ma vie pensé aux Dieux, ni entendu parler de ce qui les touche. Prenez-moi pour un disciple tout neuf, qui n'est imbu de rien; et cela supposé, répondez à mes questions.

Faites-les donc, répliqua Balbus.

Je voudrois d'abord, lui dit Cotta, savoir pourquoi, ayant commencé par dire que l'existence des Dieux est si évidente, qu'elle n'a pas besoin de

preuves, vous avez pourtant été si longtemps à la prouver.

En cela, répondit Balbus, j'ai fait ce que je vous ai souvent vu faire au Barreau. Quand vous plaidez, vous accablez le Juge par le plus de preuves, que l'espèce de votre cause vous le permet. C'est aussi la pratique des Philosophes. J'avois droit de la suivre. Du reste, votre question revient à celle-ci : Pourquoi je vous regarde de mes deux yeux, puisqu'un seul me suffiroit pour vous bien voir.

Jugez vous-même, lui dit Cotta, si ce sont là des comparaisons fort justes. Car pour moi, quand je plaide, je ne m'arrête pas à raisonner sur un article, qui sera d'une notoriété bien reconnue. De longs raisonnemens ne font que nuire à l'évidence. Dailleurs, quand j'aurois cette méthode dans un plaidoyer, je ne voudrois pas m'en servir dans un discours tel que celui-ci, où il faut beaucoup de précision. Et pour ce qui est de n'employer qu'un euil à me regarder, il n'y auroit pas de raison à cela, puisque les yeux forment tous les deux ensemble un seul regard : la Nature, à qui vous attribuez de la sa-

gesse, nous ayant voulu faire voir en même temps par deux ouvertures, qui servent conjointement à nous communiquer le jour.

Ce qui vous a donc porté à entasser tant de preuves sur l'existence des Dieux, c'est que vous ne sentiez pas qu'elle fût aussi évidente, que vous l'auriez souhaitée. Par rapport à moi, c'étoit assez de l'établir sur la tradition de nos pères. Mais puisque vous ne comptez pour rien les autorités, et que vous faites valoir ici la raison toute seule, permettez que ma raison défende ses droits contre la vôtre. Car je prétends que les preuves, sur lesquelles vous fondez l'existence des Dieux, n'aboutissent qu'à rendre douteux un sentiment, qui, à mon avis, n'est point douteux. Les voici, ces preuves : je les ai toutes retenues, et même dans l'ordre que vous les avez proposées.

La première (4) a été que nous ne levons point les yeux au ciel, qu'aussitôt nous ne comprenions qu'il y a quelque Divinité pour gouverner les astres. Ce qui a fait dire,

---

(4) Voyez ci-dessus, liv. II, page 6.

Voi ce brillant Ether,
Que nous invoquons tous, et nommons Jupiter.

A vous entendre, ne diroit-on pas que ce Jupiter est invoqué par quelqu'un de nous, préférablement à celui du Capitole ? Ou que c'est une chose évidente pour tout le monde, que les astres sont divins, eux que Velléius et bien d'autres ne mettent pas même au rang des êtres animés ?

C'est une autre (5) preuve bien forte, selon vous, que de voir tous les hommes réunis, et plus convaincus de jour en jour, touchant l'existence des Dieux. Hé quoi ! vous tenez que les hommes (6) sont fous, et vous leur

(5) Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 7.

(6) Voici la phrase latine. *Placet igitur, tantas res opinione stultorum judicari, vobis præsertim, qui illos insanos esse dicatis ?* On y voit de la différence entre *stultus* et *insanus*. Mais je ne la fais point sentir dans ma Traduction : parce que je ne serois pas entendu de ceux qui ne sont pas initiés aux mystères des Stoïciens. Voyez Cicéron, *Tuscul. III*, 4, où il développe cela suffisamment. Horace, liv. II, sat. 3, vers 158, dit en ce même sens :

Quisnam igitur sanus ? qui non stultus, etc.

leur ferez décider une affaire de cette importance ?

Mais les Dieux (7) se manifestent eux-mêmes. Postumius en a vu le long du lac Régille, et Vatiénus dans la voie *Salaria*. Vous dites encore je ne sais quoi d'une bataille donnée sur les bords de la Sagre. Croyez-vous donc véritablement que ces Tyndarides, ainsi que vous les appeliez, c'est-à-dire, des hommes nés d'un homme, et qui furent enterrés à Sparte, comme nous l'apprenons (8) d'Homère, lequel vivoit peu de temps après eux : croyez-vous, dis-je, qu'ils soient venus au-devant de Vatiénus, montés sur de méchans chevaux blancs, et sans avoir personne à leur suite, pour annoncer la victoire du peuple Romain à un campagnard, préférablement à Caton, qui étoit alors le premier du Senat ? Apparemment vous prenez aussi ce pas de cheval, qui se voit encore aujourd'hui sur une pierre auprès du lac Ré-

(7) Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 8.

(8) Dans l'Iliade, liv. III, v. 243 et 244. Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 8.

gille, pour une trace que le cheval de Castor y a laissée? Croyez plutôt, et vous le croirez avec probabilité, que les âmes des grands hommes, tels qu'étoient les fils de Tyndare, sont divines et immortelles : mais ne vous figurez pas que des corps, qui ont été réduits en cendres, puissent monter à cheval, et combattre dans une armée. Ou si vous croyez ce fait-là possible, adoptez tout ce qu'il peut y avoir de plus fabuleux.

Prenez-vous ceci pour des fables, répartit Balbus? Comme si le temple, que Postumius bâtit à l'honneur de Castor et de Pollux, ne se voyoit pas dans la place publique? L'arrêt du Sénat en faveur de Vatiénus ne subsiste-t-il pas encore? Pour l'affaire de la Sagre, c'est un proverbe chez les Grecs. Quand ils veulent affirmer quelque chose fortement, *Cela est plus certain*, disent-ils, *que ce qui s'est passé sur la Sagre.* De pareils témoignages, Cotta, ne doivent-ils point vous ébranler?

Vous employez pour armes contre moi des bruits populaires, dit Cotta : mais moi je vous demande des raisons.

Suit la preuve (9) tirée des présages. On ne sauroit éviter ce qui doit arriver. Souvent il n'est pas même avantageux de le savoir. C'est une misère de se tourmenter à crédit, et sans qu'il reste une lueur d'espérance, dernière ressource de ceux qui souffrent : mais ressource qu'ils ne sauroient avoir selon vos principes; car vous dites que c'est le Destin qui règle tout, et vous appelez Destin ce qui a toujours été vrai de toute éternité. De quoi donc nous sert la connoissance de l'avenir, et quelle précaution nous fournit-elle, puisque l'avenir doit certainement arriver ?

Mais d'où avons-nous cette Divination ? A qui doit-on (1) l'art de se connoître aux entrailles des animaux ? Qui a fait le premier des observations sur le chant de la corneille, et sur les sorts ? Ce n'est pas que je n'y ajoûte

(9) Ou la transition est un peu brusque, ou il y a ici, comme le prétendent les Critiques, une petite lacune, mais qui n'intéresse point la suite du raisonnement. Des apparitions, Cotta passe aux prédictions, qui est l'ordre que Balbus avoit gardé.

(1) Voyez Cicéron, *II. Divin.* 23.

foi, et que je n'aye de la vénération pour ce bâton augural de Navius, dont vous (2) parliez. Mais enfin, c'est à vous autres Philosophes à m'apprendre sur quoi nos Devins appuient leur science ; d'autant plus que nous les voyons se tromper souvent.

Les Médecins, dites-vous, se trompent bien. Faut-il comparer la Divination, dont nous ignorons les principes, avec la Médecine, qui est un art connu ?

Vous croyez (3) que les Décies, en se dévouant à la mort, fléchirent les Dieux. Quoi donc ? L'iniquité des Dieux fût-elle si grande, qu'ils ne pûssent être satisfaits qu'au prix d'un si généreux sang ? Cette action fut un stratagème, mais un stratagème digne de ces illustres guérriers, qui vouloient le bien public aux dépens même de leur propre vie. Ils comprirent bien, et ce fut ce qui arriva en effet, que si le Général couroit sur l'ennemi à bride abattue, toute l'armée ne manqueroit pas de suivre cet exemple.

---

(2) Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 11.
(3) Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 13.

Pour ce qui est (4) des Faunes, j'avoue que leur voix ne frappa jamais mon oreille. Si pourtant vous m'assurez que vous l'avez entendue, je vous croirai, quoique je ne sache nullement ce que c'est qu'un Faune.

Jusqu'à présent, Balbus, vous ne m'avez donc point démontré l'existence des Dieux. Je la tiens pour certaine, mais ce n'est pas sur les preuves qu'en apportent les Stoïciens.

Cléanthe, disiez-vous, attribue (5) l'idée que les hommes ont des Dieux, à quatre causes, dont la première est la Divination : la seconde, les tempêtes, et autres secousses de la nature : la troisième, l'utilité et l'abondance des choses qui servent à notre entretien : la quatrième, l'ordre invariable du ciel et des astres.

Pour la Divination, j'y ai déja répondu suffisamment. A l'égard des tempêtes qui s'élèvent dans l'air, sur la mer, et sur la terre, je sais que beaucoup de gens les craignent, et s'imaginent que les Dieux en sont les

---

(4) Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 9.
(5) Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 16.

auteurs : mais la question n'est pas, s'il y a des gens qui croient qu'il y ait des Dieux : la question est s'il y a des Dieux, ou non. Quant aux deux autres preuves de Cléanthe, qui roulent sur les commodités de la vie, et sur l'ordre invariable des saisons et des astres, je les discuterai en vous répondant sur la Providence des Dieux, matière que vous avez traitée bien au long.

Je placerai aussi dans le même (6) endroit de mon discours votre argument de Chrysippe, *Que s'il y a dans le monde quelque chose qui passe les forces humaines, il y a par conséquent quelque être meilleur que l'homme.* J'y renvoie votre comparaison du monde avec une belle maison, et vos remarques sur le rapport et l'union que l'on voit entre toutes les parties de l'Univers. J'y ferai venir les raisonnemens secs et pointus de Zénon. Enfin, quand j'en

(6) Cela n'est pas exactement vrai : car dans un moment, et avant que d'en venir à l'article de la Providence, Cicéron va parler de tout ce qu'il propose ici. Et c'est sans doute pour imiter la liberté des conversations, qu'il secoue le joug de la méthode.

serai là j'examinerai votre physique touchant ce feu vital, que vous regardez comme le principe de toutes choses. Rien alors ne m'échappera de ce que vous dites (7) avant-hier sur l'existence des Dieux, et sur l'intelligence que vous donnez à l'Univers, au Soleil, à la Lune, à tous les Astres. Et je vous avertis que je vous ferai souvent cette question : prouvez-vous qu'il y ait des Dieux?

Je crois, dit Balbus, l'avoir prouvé. Mais de la manière dont vous me réfutez, quand vous paroissez vouloir m'interroger, et que je me dispose à vous répondre, tout d'un coup, sans m'en donner le temps, vous détournez le discours. Ce qui nous a fait omettre des choses très-importantes sur la Divination et sur le destin; matières approfondies par nos Stoïciens, et que vous n'avez fait qu'effleurer. Mais comme elles ne tiennent pas essenciellement à celle que nous avons entre les mains, vous n'avez qu'à ne rien confondre, si vous le jugez à propos, afin que nous

---

(7) Voyez ci-dessus, pag. 64, Rem. 2.

puissions terminer ce qui fait ici notre dispute.

Volontiers, reprit Cotta. Puisque vous avez donc partagé toute la question en quatre articles, et que j'ai dit sur le premier ce que je pensois, je passe au second, où il me semble qu'en voulant montrer quels sont les Dieux, vous avez montré qu'il n'y en a point.



SECONDE PARTIE,

Où l'on fait voir que les Dieux des Stoïciens ne sont pas des Dieux.

Vous avez dit (8) que la plus grande difficulté consistoit ici en ce qu'il faut que notre esprit juge sans avoir égard à ce que nos yeux lui découvrent. Que Dieu étant ce qu'il y a de meilleur, vous ne doutiez pas que le monde ne fût Dieu, parce qu'il n'y a rien de meilleur que le Monde. Qu'il faut seulement, pour en juger ainsi, pouvoir élever notre esprit jusqu'à penser que le Monde est animé, ou plutôt jusqu'à le voir aussi clairement que ce qui nous saute aux yeux.

Or dans quel sens dites-vous, qu'il n'y a rien de meilleur que le Monde? Prétendez-vous dire, que c'est ce qu'il y a de plus beau? Je suis pour vous. Que rien n'est mieux proportionné à nos besoins? Je suis encore pour vous. Mais si vous le prenez en ce sens, que le Monde est ce qu'il y a de plus

(8) Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 40.

sage, je ne suis nullement de votre avis : non que je trouve de la difficulté à ne consulter que mon esprit, indépendamment de mes yeux : au contraire, plus je le consulte seul, moins je comprends votre opinion.

Rien de meilleur que le monde, dites-vous : et moi, je dis, rien de meilleur sur la terre que la ville de Rome. Jugez-vous donc pour cela que cette ville ait de l'esprit, qu'elle pense, qu'elle raisonne ? Ou que la plus belle des villes n'étant pas raisonnable, ni même sensitive, elle ne vaille pas une fourmi, parce qu'une fourmi (9) a du sentiment, de l'entendement, de la raison, de la mémoire ?

Le tout, Balbus, n'est pas d'avancer ce qu'il vous plaît ; mais il faut voir ce qu'on vous accorde. La preuve dont nous parlons, et que vous avez tant maniée, ne portoit que sur cet ancien syllogisme, qui vous paroît la subtilité

---

(9) C'est un argument *ad hominem* ; d'où l'on peut conclure, non pas que l'Académicien Cotta crût l'âme des bêtes, mais que le Stoïcien Balbus la croyoit, ou la devoit croire, conformément à ses principes :

Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus Ætherios dixére, &c. Georg. IV, 221.

même. *Ce qui raisonne*, disoit (1) Zénon, *est meilleur que ce qui ne raisonne pas : or le Monde est ce qu'il y a de meilleur : donc le Monde raisonne.* Si vous avez envie de prouver aussi qu'il sait très-bien lire un livre, marchez sur les traces de Zénon, et dites : *Ce qui sait lire, est meilleur que ce qui ne sait pas lire : or le Monde est ce qu'il y a de meilleur : donc le Monde sait lire.* De la même façon vous prouverez qu'il est (2) Orateur, Mathématicien, Musicien, qu'il possède toutes les sciences, qu'enfin il est Philosophe. Vous avez souvent répété que Dieu fait tout, et qu'une cause ne sauroit produire un effet dissemblable à elle-même. D'où il s'ensuivra non-seulement que le

(1) Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 22.

(2) Cicéron dit seulement *disertus :* mais il n'étoit pas question ici d'appuyer sur la différence qu'il y a entre un homme disert, et un homme éloquent. *Scripsi*, dit-il ailleurs, *disertos me cognosse nonnullos, eloquentem neminem.*

Au reste, voyez la réponse des Stoïciens à cette objection dans Sextus Empiricus, *adv. Mathem.* On diroit, à peu de chose près, qu'il n'est que le Traducteur de Cicéron dans ce qu'il a écrit des Dieux.

Monde a une âme, et qu'il est sage; mais qu'il sait aussi jouer de la guitare et de la flûte, puisqu'il produit des hommes qui en savent jouer.

Zénon votre chef ne prouve donc nullement que le Monde raisonne; pas même qu'il soit animé; ni par conséquent qu'il soit Dieu. Quoiqu'on puisse bien dire, que c'est ce qu'il y a de meilleur; mais en ce sens qu'il n'y a rien de plus beau, rien de plus utile, rien de plus orné, rien de plus réglé dans son mouvement.

Que si le Monde, à le prendre dans sa totalité, n'est pas Dieu : vous ne sauriez par conséquent diviniser, comme vous faisiez, cette multitude infinie d'Astres, qui vous ravissoient par la régularité de leur cours éternel. Non qu'il n'y ait véritablement du merveilleux et de l'incroyable dans un ordre si constant. Mais, Balbus, la régularité du mouvement peut aussi-bien venir d'une cause naturelle, que d'une cause divine. Qu'y a-t-il de plus régulier que le flux et le reflux, à l'Euripe de Chalcis, au canal de Sicile, et dans cet endroit (3) de l'Océan,

(3) Aujourd'hui le détroit de *Gibraltar*.

Où Neptune en furie,
Des liens de l'Europe affranchit la Lybie?

Pareille régularité sur les côtes Britanniques, sur celles d'Espagne. Devons-nous conclure de là qu'il y ait quelque Divinité, qui approche et qui éloigne les flots à des temps marqués? Prenez garde, je vous prie, que si, pour être divin, il ne faut qu'être réglé dans son mouvement, et la fièvre tierce et la quarte vont être divines à ce prix-là. C'est par des raisons naturelles qu'on doit expliquer ces sortes d'effets. Mais parce que vous les ignorez ces raisons, vous recourez à un Dieu, comme à un asile qui vous met à couvert.

Vous trouviez encore d'un grand poids les argumens de Chrysippe, qui étoit (4) un esprit vif, et qu'un long usage avoit rompu à la dispute. *S'il y a*, dit-il, *des choses que l'homme ne puisse faire, l'être qui les produit est meilleur que l'homme. Or l'homme ne peut faire les choses, qui sont dans le monde. Donc l'être qui l'a pu, est supé-*

(4) Voyez ci-dessus, pag. 18. Je passe ici les étymologies de *versutus* et de *callidus*, qui ne sauroient être sensibles qu'en latin.

rieur à l'homme. Or qu'y auroit-il qu'un Dieu, qui fût supérieur à l'homme ? Il y a donc un Dieu. Argument défectueux, aussi-bien que celui de Zénon, en ce qu'on ne définit point ce qu'il faut entendre ici par être *meilleur*; et qu'on ne distingue point entre cause intelligente, et cause naturelle.

Chrysippe ajoûte : *S'il n'y avoit point de Dieux, l'homme seroit ce qu'il y a de meilleur. Or nous ne saurions, sans une extrême arrogance, avoir cette idée de nous-mêmes.* Je veux qu'il y ait de l'arrogance à s'estimer plus que le monde entier. Mais comprendre que nous avons du sentiment, et de la raison; et qu'il n'y en a ni dans l'Orion, ni dans la Canicule (5), ce n'est point arrogance, c'est bon sens.

Puisque nous jugeons, continue t-il,

---

(5) Il y a dans le texte, *Caniculam*, sur quoi le P. Lescalopier dit : *Cave fidus interpreteris, ut imperitus ille.* Cette injure tombe sur Betuleius, qui en a été bien vengé dans la nouvelle édition de Cambrige, où l'on rend de l'*imperitissimus* au P. Lescalopier pour l'*imperitus* qu'il avoit donné à l'autre. Comment des gens qui savent du grec et du latin, ne savent-ils pas qu'une grossièreté déshonore celui qui la dit, et plus encore celui qui l'écrit?

qu'une belle maison a été bâtie pour ceux qui en sont les maîtres, et non pour des souris ; nous devons aussi juger que le Monde est la maison des Dieux. Oui, si je croyois que des Dieux eussent construit le Monde : mais je crois, et je ferai (6) voir que c'est l'ouvrage de la Nature.

Socrate, dans Xénophon, demande *où nous aurions pris* (7) *notre âme ; si le Monde n'en a point ?* Et moi je

---

(6) Cela devoit être dans la troisième partie, que nous n'avons point. Mais il semble qu'en cet endroit Cotta sortant de ses doutes Académiques, se déclare ouvertement pour le systême de Straton. Aussi ne l'a-t-il refuté nulle part, et il va encore le confirmer dans un moment.

(7) Socrate, dans son entretien avec Aristodême, dont j'ai parlé ci-dessus, pag. 20, emploie ce raisonnement pour démontrer l'existence d'un être supérieur. Il la démontre non-seulement par la nature de notre âme, mais encore par la structure de notre corps, sur laquelle il fait beaucoup de réflexions, que Cicéron paroît avoir copiées dans le second livre. Car, pour le dire en passant, Cicéron n'est presque dans tout cet ouvrage que le copiste des Philosophes Grecs. Mais tellement copiste, qu'il devient lui-même un original inimitable, par la forme qu'il sait donner à ce qu'il emprunte.

demande où nous avons pris la parole, l'harmonie, le chant ? Allez-vous conclure de là que le Soleil, quand il s'approche de la Lune, ait des entretiens avec elle ; ou que le Monde forme (8) un concert harmonieux, ainsi que Pythagore l'a cru ?

Tout ceci, Balbus, n'est que l'effet de la Nature : non pas de cette (9) Nature *artiste*, dont parle Zénon, et que je vais examiner tout à l'heure : mais d'une Nature, qui, en se mouvant, et se modifiant elle-même, modifie (1) toutes choses. Car je conviens volontiers de ce que vous dites, que toutes ses parties sont bien liées, et constamment unies ensemble, comme par les nœuds que formeroit un même sang. Mais je ne conviens point de ce que vous ajoutez, que cela ne sauroit être sans que le Monde soit pénétré d'une

---

(8) Cicéron, dans le Songe de Scipion, chap. V, tâche d'expliquer cette prétendue harmonie de l'Univers.

(9) Voyez ci-dessus, liv. II, pag. 50.

(1) Quoique *modifier* soit un terme des Physiciens modernes, je demande qu'il me soit permis de le mettre dans la bouche de Cotta, pour me sauver une périphrase, qui ne diroit rien de plus.

âme divine. Au contraire, je prétends que tout subsiste par les forces de la Nature, indépendamment des Dieux ; qu'il y a une espèce de sympathie, qui joint toutes les parties de l'Univers ; et que plus cette sympathie est grande par elle-même, moins il est nécessaire de recourir à une divine Intelligence.

Mais comment vous tirez-vous des objections (2) que vous faisoit Carnéade ? Il n'y a point, disoit-il, de corps éternel, s'il n'y a point de corps immortel. Or il n'y a point de corps immortel, et même il n'y en a point d'indivisible, ni dont les parties ne puissent être séparées. D'ailleurs, si tout animal est passible de sa nature, tout animal est donc sujet aux impressions des corps étrangers. Si tout animal est mortel, il n'y en a donc point d'immortel. Et de même, si tout animal peut être divisé, il n'y en a donc point d'indivisible, point d'éternel.

---

(2) Pour sentir la force de ces objections, il faut se ressouvenir que les Stoïciens regardoient leurs Dieux comme des corps animés. Ils n'avoient point d'autre idée de l'Éther, leur Dieu suprême. Ainsi leur montrer que la mortalité est attachée nécessairement à l'animalité, c'étoit leur fermer la bouche.

Or, tout animal est passible, et par conséquent divisible, dissoluble, mortel.

Puisqu'il n'y a point de cire, point d'argent, point de cuivre, qui ne puisse être converti en quelque autre chose : tout ce qui est composé de ces matières, peut aussi cesser d'être ce qu'il est. Par la même raison, si tous les élémens sont muables, il faut que tous les corps le soient aussi. Or vous dites que tous les élémens sont muables : donc tout corps l'est aussi. Mais s'il y avoit quelque corps immortel, tout corps ne seroit pas muable : donc tout corps est mortel. Car tout corps est, ou eau, ou air, ou feu, ou terre, ou composé de ces quatre élémens tout ensemble, ou seulement de quelques-uns. Or il n'est rien de tout cela, qui ne perisse. Car tout ce qui est de terre, est fragile : l'eau est si molle, que le moindre choc de quelque corps en sépare les parties : l'air et le feu cèdent à la plus petite agitation, et se dissipent sans résistance. D'ailleurs un de ces élémens cesse d'être ce qu'il est, quand il se convertit en un autre : comme quand l'eau se forme de la terre, l'air de l'eau, l'éther de l'air ; et ainsi en rétrogradant. Donc, s'il n'entre rien que de périssable

dans la composition de tout animal, il n'y a point d'animal éternel.

Autre preuve encore, pour montrer qu'on ne sauroit trouver d'animal, qui n'ait jamais commencé, et ne doive jamais finir. C'est que tout animal étant sensitif, il sent par conséquent le chaud et le froid, le doux et l'amer; et par la même raison qu'il a des sensations agréables, il en a de fâcheuses. Comme donc il reçoit du plaisir, il reçoit pareillement de la douleur. Or c'est une nécessité que ce qui reçoit de la douleur, reçoive aussi la mort. Tout animal est donc mortel.

Un être qui ne sentiroit ni plaisir, ni douleur, n'auroit point ce qui fait l'essence de l'animal. Donc, si d'un côté il est vrai, que tout ce qui est animal, doive être sensible, et au plaisir, et à la douleur; si d'autre côté il est vrai que tout être qui a ce double sentiment, ne puisse être immortel : concluons, puisqu'il n'y a point d'animal insensible, qu'il n'y en a point d'immortel.

Un animal ne sauroit être sans penchant, et sans aversion : sans penchant, qui le porte à ce qui lui est bon; sans aversion, qui l'éloigne de ce qui lui est

mauvais. Il y a pour tous les animaux, des choses qu'ils appètent ; d'autres qu'ils fuient. Or celles qu'ils fuient, sont contraires à leur nature, et par conséquent capables de les détruire. Tout animal est donc inévitablement sujet à être détruit.

On feroit voir par cent raisons, qu'il n'y a rien de sensitif, qui ne périsse. Car le froid, le chaud, le plaisir, la douleur, tout ce qui fait impression sur les sens, n'a qu'à devenir excessif pour causer la mort. Puis donc que le sentiment est commun à tous les animaux, il n'y a point d'animal exempt de la mort.

Ou la substance de l'animal est simple, ou elle est composée. Je dis simple, si elle étoit seulement, ou de terre, ou de feu, ou d'eau, ou d'air : ce qui feroit une espèce d'animal, dont nous ne saurions nous former l'idée. Je dis composée, si plusieurs élémens y entrent. Or les élémens ont chacun leur situation, et ils y tendent naturellement, celui-ci en bas, celui-là en haut, un autre au milieu. Ainsi leur assemblage peut bien subsister pour quelque temps, mais ne peut subsister toujours, puisqu'à la fin il faut que chaque élément retourne à sa première situation. Il n'est donc point d'animal éternel.

Votre secte, Balbus, n'admet que le Feu, pour tout principe actif. Opinion, qui, je crois, vous est venue d'Héraclite, que les uns font penser d'une façon, les autres d'une autre : mais puisqu'il n'a pas voulu se rendre intelligible, laissons-le. Vos Stoïciens donc prétendent que le principe universel, c'est le Feu : qu'ainsi tous les corps vivans sont animés par la chaleur; et que c'est l'extinction de la chaleur, qui leur ôte la vie.

Je ne conçois pas, moi, ce qui vous fait dire qu'ils meurent faute de chaleur, plutôt que faute d'humidité ou d'air. Je le conçois d'autant moins, qu'ils meurent même par un excès de chaleur. Tellement que la vie des animaux ne dépend pas plutôt du feu que des autres élémens.

Voyons pourtant où ceci va. Si je ne me trompe, vous croyez que dans toute la nature il n'y a que le feu, qui de lui-même soit animé. Pourquoi le feu, plutôt que (3) l'air ? Regardez-vous

(3) Je passe malgré moi une ligne qui fortifie le raisonnement de Cotta, mais qu'on ne sauroit rendre clairement, parce qu'elle roule sur la double signification d'*Anima* pris tantôt pour *Ame*, tantôt pour *Air*.

comme un article qui ne vous soit pas contesté, que nos âmes ne sont que du feu? On peut s'imaginer avec plus de vraisemblance, que c'est quelque chose qui résulte du feu et de l'air mêlés d'une certaine façon.

Mais quand on supposeroit que le feu a de lui-même, sans mélange d'autre élément, tout ce qui fait l'essence de l'animalité; vous ne sauriez, en ce cas-là, dire qu'il ne soit pas sensitif, puisque c'est lui qui rend nos corps sensitifs. On lui appliquera donc l'objection que je proposois, il n'y a qu'un moment : Que tout ce qui est sensitif, doit nécessairement sentir le plaisir et la douleur; et que tout ce qui sent les atteintes de la douleur, est pareillement sujet à celles de la mort. Par-là vous serez hors d'état de prouver, que le feu soit éternel.

Aussi les Stoïciens eux-mêmes disent-ils, que tout feu a besoin d'aliment; que s'il en manquoit, il ne pouroit absolument subsister; que le soleil, la lune, tous les astres se nourrissent, les uns d'eaux douces, les autres d'eaux salées. C'est, dit Cléanthe, pour ne point trop s'éloigner de sa nourriture, que le

Soleil rétrograde, et ne s'avance pas au-delà des Tropiques d'hiver et d'été. Je ferai (4) tout à l'heure mes réflexions là-dessus. Mais en attendant, concluons que ce qui peut cesser d'être, n'est pas éternel de sa nature : que si le feu manquoit d'aliment, il cesseroit d'être : que le feu n'est donc pas éternel de sa nature.

Après tout, comment se figurer un Dieu, qui ne soit orné d'aucune vertu ? Car lui peut-on attribuer la prudence, vertu qui consiste dans le discernement que l'on sait faire des bonnes choses, des mauvaises, et des indifférentes ? Un être qui n'a, ni ne peut avoir de mal, qu'a-t-il besoin de savoir discerner les biens et les maux ? A quoi lui serviroit la raison, l'intelligence ? Il en faut à l'homme pour venir à bout d'entendre les choses obscures par celles qui sont claires : mais il ne peut y avoir d'obscurité pour un Dieu. Quant à la justice, dont le propre est de rendre à chacun le sien, ce n'est point l'affaire des Dieux, puisque cette vertu, selon

(4) Apparemment cela étoit dans la troisième partie que nous n'avons point.

vous, doit sa naissance aux hommes et à la société civile. Pour la tempérance, qui fait que nous nous retranchons les plaisirs du corps, il faut, si elle a place dans le ciel, que ces plaisirs y aient place aussi. Enfin, où paroîtroit la force d'un Dieu? Dans les souffrances, dans les travaux, dans les périls? Rien de tel ne l'approche. Comment donc nous figurer un Dieu, qui ne fait nul usage de la raison, et qui n'est doué d'aucune vertu?

Pour moi, quand je vois où s'égarent les Stoïciens, je cesse de regarder en pitié le vulgaire ignorant, dont voici les Divinités. Parmi (5) les Syriens, un poisson. Parmi les Egyptiens, presque toute sorte de bêtes. Parmi les Grecs,

(5) Au-lieu que Cicéron ne distingue ici que deux espèces de Théologie, celle des Philosophes, et celle des ignorans : Varron en distingue trois, la Fabuleuse, la Naturelle et la Civile. La Fabuleuse étoit celle des Poètes; la Naturelle, celle des Philosophes; la Civile, celle des Peuples. Mais comme la Théologie Civile n'étoit qu'un composé de la Naturelle et de la Fabuleuse, elle ne doit pas faire une espèce à part, suivant la remarque de S. Augustin, *De Civitate Dei*, Livre VI, chap. 5 et 6.

quantité

quantité d'hommes qu'ils ont déifiés; Alabande dans la ville qui porte son nom; Ténès à Ténédo; dans toute la Grèce Leucothée, qui auparavant se nommoit Ino, Palémon son fils, Hercule, Esculape, les Tyndarides. Parmi nous, Romulus, et bien d'autres, qui, comme des citoyens agrégés nouvellement au corps des anciens, ont été reçus dans le ciel, à ce que notre peuple s'imagine.

Voilà, dis-je, les Dieux des ignorans. Mais, vous Philosophes, êtes-vous plus raisonnables ? Je n'insisterai pas davantage sur le point que nous venons de toucher, car c'est le bel endroit de votre doctrine. Oui, je veux avec vous, que ce qui est Dieu, ce soit le Monde luimême. Je veux que ce soit

Ce brillant Éther,
Que nous invoquons tous, et nommons Jupiter.

Pourquoi donc y ajouter plusieurs autres Dieux; Quelle troupe! Il y en a beaucoup, ce me semble. Autant de constellations, selon vous, autant de Divinités. Vous donnez aux unes des noms de bêtes, *la Chèvre, le Scorpion, le Taureau, le Lion* : à d'autres, des noms de choses inanimées, *le Navire, l'Autel,*

la Couronne. Quand on vous passeroit cela ; pouroit-on , je ne dis pas vous accorder le reste , mais le comprendre ? Que si nous appelons le blé *Cérès* , et le vin *Bacchus* , ce sont des manières de parler, établies par l'usage : mais au fond, qui croyez-vous assez fou pour se persuader , que sa nourriture soit un Dieu ?

A l'égard de ceux qui , de simples hommes , sont parvenus , dites - vous , à être Dieux : vous me feriez plaisir de m'apprendre , ou comment la chose étoit possible autrefois , ou , si elle l'a été , pourquoi elle ne se fait plus ? Je ne conçois pas , selon ce qui se pratique aujourd'hui , par quel moyen Hercule *brûlé avec des torches ardentes sur le mont Œta* , comme dit un Poète , monta du milieu des flâmes *à la maison de son père*. Aussi Homère (6) dit-il , qu'Ulysse le trouva dans les enfers avec les autres morts.

Mais encore faut-il savoir quel Hercule nous révérons principalement ? Car les personnes , qui ont approfondi ces histoires peu connues, nous apprennent

(6) Dans l'Odyssée , XI , 600.

qu'il y en a eu plus d'un. Le plus ancien, celui qui se battit contre Apollon (7) pour le trépié de Delphes, est fils de Jupiter, et de Lysite; mais du Jupiter le plus ancien; car nous trouvons aussi plusieurs Jupiter dans les Chroniques des Grecs. Le second Hercule est l'Egyptien, que l'on croit fils du Nil, et qui passe pour l'auteur des Lettres Phrygiennes. Le troisième, pour qui l'on fait (8) des offrandes funèbres, est un des Dactyles d'Ida. Le quatrième, fils de Jupiter, et d'Astérie sœur de Latone, singulièrement honoré par les Tyriens, qui prétendent que Carthage est sa fille. Le cinquième, nommé Bel, que l'on adore dans les Indes. Le sixième, celui que Jupiter a eu d'Alcmène; mais le troisième Jupiter; car il y en a eu plusieurs, comme vous le verrez ci-après.

---

(7) Hercule étant allé pour consulter l'Oracle de Delphes, la Prêtresse lui fit savoir que le Dieu n'étoit pas en humeur de répondre ce jour-là. Hercule fit du bruit, et s'emporta jusqu'à renverser et mettre en pièces le trépié sacré. Apollon trouva fort mauvais ce procédé, et il voulut en venir aux mains; mais il eut du dessous. Voyez le Scoliaste de Pindare, *Olymp. Od.* IX. 45.

(8) Un savant homme (*le P. de Montfau-*

Cet examen, où m'engage (9) la suite de mon discours, vous convaincra qu'en fait de religion j'aurois eu tort de m'en tenir à la doctrine Stoïcienne, plutôt qu'à notre Droit pontifical, qu'aux coutumes de nos pères, et qu'à ces urnes (1) de Numa, dont Lélius

---

con, Tome I, page 195) s'est ici trompé. Cicéron n'a point voulu dire qu'on offroit des dons à cet Hercule pour les morts; mais que cet Hercule étoit lui-même le Mort, en l'honneur de qui l'on offroit de ces dons funèbres. Ce qui marque simplement, que son Anniversaire se faisoit à perpétuité. Cette différence d'être prié pour les morts, ou d'être honoré après sa mort, est bien essencielle au but de Cicéron.

(9) L'examen où s'engage Cotta, m'engageroit moi-même dans un affreux labyrinthe, si je voulois rapporter la centième partie de ce qu'on a écrit sur les Dieux fabuleux, en rechercher l'origine, en détailler l'histoire, concilier les diverses opinions, expliquer les allégories. Mais je dois, ici sur-tout me ressouvenir de ce Didyme, dont j'ai parlé dans ma Préface, où l'on voit que dès le temps même de Quintilien, les faiseurs de Commentaires poussoient leurs conjectures *jusqu'à l'extravagance et à l'effronterie*, lorsqu'il s'agissoir du fabuleux.

(1) Urnes de rerre à deux anses, qui étoient d'usage dans les sacrifices.

parle dans sa petite harangue toute d'or. Car, dites-moi, si je me jetois dans votre parti, que répondrois-je à qui me feroit ces questions ?

Vous qui reconnoissez des Divinités, mettez-vous les Nymphes en ce rang-là ? Si elles y sont, les Panisques et les Satyres y doivent être. Vous n'y voulez pas ceux-ci ? Les Nymphes en sont exclues, par conséquent. Elles ont pourtant des temples, qui leur ont été solennellement dédiés. Que conclure de-là ? Que les autres, qui ont aussi des temples n'en sont pas dignes.

Poursuivons. Vous mettez parmi les Dieux Jupiter et Neptune ? mettez-y donc Pluton leur frère : mettez-y ces fleuves, qui, dit-on, coulent dans les enfers, l'Achéron, le Cocyte, le Styx, le Phlégéton : mettez-y Charon et Cerbère. Vous ne leur voulez pas faire cet honneur ? Pluton ne le mérite donc point : et cela étant, ses frères le méritent-ils ?

Ainsi raisonnoit Carnéade, non pas dans la vue de sapper l'existence des

---

Touchant la harangue de Lélius, voyez ci-dessus, pag. 139.

Dieux, (Car qu'y auroit-il de moins convenable à un Philosophe ?) mais pour montrer avec évidence, que sur cette matière les Stoïciens ne disent rien de plausible.

Si donc Jupiter et Neptune sont Dieux, ajoutoit-il, peut-on refuser cette qualité à Saturne leur père, qui est si révéré, sur-tout en Occident ? Mais Saturne étant Dieu, le Ciel son père ne le sera-t-il pas ? Et à la divinité du Ciel ne faudra-t-il pas joindre celle de son père et de sa mère, qui sont l'Éther et la (2) Lumière ? N'y faudra-t-il pas joindre tout ce que les anciens Généalogistes leur donnent et de frères, et de sœurs, l'Amour, la Tromperie, la Crainte, le Travail, l'Envie, le Destin, la Vieillesse, la Mort, les Ténèbres, la Misère, la Plainte, la Reconnoissance, la Fraude, l'Opiniâtreté, les Parques, les Hespérides, les Songes, tous enfans de l'Érèbe et de la Nuit ? Ou recevez toutes ces Déités monstrueuses, ou n'en recevez aucune des précédentes.

---

(2) Il y a en latin *Dies*, le jour : mais il falloit ici un équivalent, qui fût de genre féminin.

Hercule, Esculape, Bacchus, Castor, Pollux ne seront-ils pas au nombre des Dieux, si vous y mettez Apollon, Vulcain, Mercure, et leurs semblables? Ceux-là sont aussi honorés que ceux-ci; et même le sont beaucoup plus en quelques endroits. Tenons-les donc pour des Dieux, quoique du côté maternel ils ne soient point de race divine.

Aristée, qui est fils d'Apollon, et qui passe pour avoir trouvé l'art de faire (3) l'huile d'olive; Thésée, qui est issu de Neptune; tous les autres qui ont eu des Dieux pour pères, ne seront-ils pas eux-mêmes au nombre des Dieux?

Mais que penser de ceux qui ont eu pour mères des Déesses? Je les croirois Dieux encore plus sûrement. Comme dans le Droit civil on est libre, quand on est né d'une mère libre; de même le Droit naturel veut que le fils d'une Déesse soit Dieu. Aussi l'île d'Astypalée honore-t-elle religieusement Achille, dont la divinité,

(3) Il y a dans le texte *olivæ;* et peut-être la vraie leçon seroit-elle, *olivi*. Dans les Verrines, IV, 57, on lit : *Aristæus. . . . . inventor* olei *esse dicitur.*

si vous la reconnoissez, entraîne celle d'Orphée, et celle de Rhésus, qui sont fils de Muses, à moins que les mariages de mer n'aient un privilège, que ceux de terre n'ont point. Orphée ni Rhésus n'ont pourtant de culte nulle part. Si donc ils ne sont pas Dieux, les autres comment le sont-ils? Vous avez paru convenir vous-même, Balbus, que les honneurs qu'ils reçoivent, ne viennent pas de ce qu'on les juge véritablement immortels, mais bien plutôt de ce qu'on les regarde comme des hommes qui ont été remplis de vertus.

Hécate, puisque Latone est Déesse, ne le sera-t-elle pas aussi, étant fille d'Astérie sœur de Latone? Oui, sans doute, à en juger par les autels, que nous lui avons vus en Grèce. Mais si vous donnez ce rang à Hécate, pouvez-vous le refuser aux Euménides? Car elles ont aussi un temple à Athènes; et, si je ne me trompe, les Romains lui ont consacré un bois. Voilà donc les Furies au nombre des Déesses, elles qu'on charge d'épier les crimes, et de les punir.

Comme vous faites présider quelque Divinité à tout ce qui arrive sur

la terre, il y en doit avoir une destinée pour les couches des femmes, qui par cette raison est appelée *Natio*, et à qui nous offrons des sacrifices dans les processions, que l'on fait aux environs d'Ardée. Mais si c'est là une Divinité, il faut reconnoître aussi toutes celles dont vous avez fait mention, l'Honneur, la Foi, l'Entendement, la Concorde. Il faut en user de même pour l'Espérance, pour la (4) Junon *Moneta*, et généralement pour tout ce qui peut nous entrer dans l'imagination. Or, la conséquence n'étant pas vraisemblable, ne soutenez donc pas le principe.

Que direz-vous à ceci? Supposé que ceux-là soient Dieux, qui sont regardés et honorés comme tels parmi nous : pourquoi ne mettrions-nous pas Sérapis et Isis au même rang? Et dès-là quelle raison aurions-nous de rejeter les Dieux des Barbares? Ainsi nous déifierons bœufs, chevaux, ibis, éperviers, aspics, crocodiles, poissons, chiens, loups, chats, et autres bêtes. Ou remontant

(4) Junon *Moneta*, comme qui diroit, *la Donneuse d'avis.* Voyez Cicéron, *de Divin.* I, 45, & II, 32. Ovid. *Fast.* VI, 183.

à la source de cette superstition, il faudra condamner également toutes les Divinités qui en sont venues.

Ino, que les Grecs appellent Leucothée, et que nous appellons *Matuta*, sera Déesse, quoique fille de Cadmus; et ce titre sera refusé à Circé, et à Pasiphaé, qui ont pour père le Soleil, et pour mère Perséis fille de l'Océan? Il est vrai, pour Circé, que les honneurs divins lui sont rendus dans une de nos colonies, qui porte son nom. Mais que répondrez-vous à Médée, petite-fille du Soleil et de l'Océan, fille d'Æétès et d'Idya? Que répondrez-vous à son frère Absyrte, que Pacuve nommé Égialée, quoique l'autre nom soit plus fréquent dans les écrits des Anciens? Pour moi, si vous ne les déifiez pas les uns aussi-bien que les autres, je ne sais ce que deviendra Ino; car toutes ces Déités n'ont que la même origine.

Amphiaraüs sera-t-il Dieu? Trophonius le sera-t-il? Un réglement des Censeurs ayant exempté d'impôts les terres consacrées dans la Béotie aux Dieux immortels, nos Publicains (5)

(5) Voyez l'agréable tour que Bayle donne

nioient que l'on dût traiter d'immortels quiconque avoit été homme. Mais si vous déifiez ceux que je viens de nommer, il est bien juste d'en faire autant pour Erechtée, dont nous avons vû à Athènes et le temple et le prêtre. Vous défendrez-vous d'immortaliser aussi Codrus, et une infinité d'autres, qui ont versé leur sang pour le salut de leur patrie ? Ou donnez (6) l'exclusion à tous, ou ne la donnez à pas un.

Aussi est-il aisé de voir, que, si la plupart des villes ont rendu des honneurs divins à la mémoire de ceux qui ont signalé leur courage, ça été pour animer les autres citoyens à la vertu, et pour faire qu'ils s'exposent plus volontiers aux dangers, lorsqu'il s'agit du bien public. Voilà par quel motif les Athéniens ont déifié Erechtée avec ses

---

à ce passage, et les réflexions qu'il en tire dans son article d'*Amphiaraüs*, Remarque 4.

(6) Je ne m'asservis pas entièrement à la lettre, parce que la délicatesse de notre langue, nous défend la répétition fréquente des mêmes tours. Il n'y a qu'à lire en latin toute cette kirielle de Dieux, pour juger que la langue latine, ou plutôt l'usage de ce temp-là, souffroit ces sortes de répétitions ; l'oreille de Cicéron n'en ayant pas été offensée.

filles, et ont érigé un temple aux filles de (7) Léos. Alabande est plus honoré que pas un des Dieux les plus illustres, dans la ville qu'il a fondée; et c'est là-dessus que Stratonicus, à qui souvent il échappoit d'assez bons mots, importuné par un habitant de cette ville, qui soutenoit qu'Alabande étoit Dieu, mais qu'Hercule ne l'étoit pas : *Hé bien*, leur dit-il, *que la colère d'Alabande tombe sur moi, et celle d'Hercule sur toi.*

Mais, Balbus, ne considérez-vous pas jusques à quel point le Ciel et les Astres multiplient vos Dieux? Vous divinisez le Soleil et la Lune, que les Grecs prennent, celui-là pour Apollon, celle-ci pour Diane. Si la Lune est une Divinité, il faut que l'Étoile du matin, il faut que les autres Planètes, que toutes les Étoiles fixes soient de même condition. Et pourquoi n'en sera pas l'Arc-en-ciel? Cette Iris, dis-je, si belle, si admirablement belle, qu'on a dit avec raison qu'elle étoit fille de (8)

(7) Voyez Suidas au mot Λεωκόριον. Pour Stratonicus, c'étoit un joueur de flûte, dont il se trouve d'autres plaisanteries dans Plutarque, dans Athénée, dans Strabon, &c.

(8) Thaumas, de θαυμάζειν, admirer.

Thaumas? Mais si vous la divinisez, comment traiterez-vous les Nuées? Car les couleurs qui paroissent dans l'Arc-en-ciel, ne sont formées que par les Nuées, une desquelles enfanta, dit-on, les Centaures. Et si vous divinisez les Nuées, vous n'aurez pas de moindres égards pour les Tempêtes, qui effectivement ont reçu cet honneur du peuple Romain. Vous en ferez part aux Pluies, aux Ondées, aux Orages, aux Tourbillons. Il est certain, au moins, que nos Capitaines ont coutume de sacrifier aux Flots, avant que de s'embarquer.

Puisque vous divinisez la Terre sous le nom de Cérès, et la Mer sous celui de Neptune; on doit la même prérogative, et aux Fontaines, et aux Rivières. C'est dans cet esprit, que Maso, le vainqueur de Corse, dédia un temple à une Fontaine; et que l'on a placé dans la prière des Augures, le Tibre, le Spinon, l'Almon, le Nodin, et autres noms de Rivières voisines. Ainsi, ou le nombre de semblables Déités ira à l'infini, ou il faut les retrancher toutes également. Retranchons-les donc toutes pour ne pas donner lieu à une superstition, qui n'auroit point de bornes.

A l'égard de ces hommes déifiés, qui sont aujourd'hui l'objet de nos cérémonies les plus saintes et les plus augustes ; vous allez voir, Balbus, si ce n'est pas une illusion de croire, qu'en cela l'opinion publique doit suppléer à la réalité.

A commencer par Jupiter, ceux qu'on appelle Théologiens en comptent trois. Il y en a deux d'Arcadie ; l'un fils de l'Éther, et père de Proserpine et de Bacchus ; l'autre fils du Ciel, et père de Minerve, laquelle, dit-on, a inventé la guerre, et y préside. Un troisieme, né de Saturne dans l'île de Crète, où l'on fait voir son tombeau.

Pour les fils de Jupiter, les Grecs leur donnent aussi divers noms. Vous avez d'abord les trois, qui ont à Athènes le titre d'*Anacès*, Tritopatréüs, Eubuléüs, Dionysius, fils du Roi Jupiter le plus ancien, et de Proserpine. En second lieu Castor et Pollux, fils du troisième Jupiter et de Léda. Trois autres enfin appelés par quelques-uns Alcon, Mélampus, Émolus, fils d'Atrée petit-fils de Pélops.

Quant aux Muses, il y en a d'abord quatre, Thelxiopé, Aœdé, Arché, Mélété, filles du second Jupiter. Après cela,

neuf, qui ont eu pour père le troisième Jupiter, et pour mère Mnémosyne. Autres neuf encore, qui n'ont pas d'autres noms que les précédentes, et qui sont nées de Piérus et d'Antiope. Les Poètes ont coutume d'appeler celles-ci *Piérides*, et *Piériennes*.

Quoique le Soleil ait été ainsi nommé, dites-vous, parce qu'il est seul : de combien de Soleils cependant nos Théologiens font-ils mention? Il y en a un fils de Jupiter, et petit-fils de l'Éther. Un autre, fils d'Hypérion. Un troisième, de Vulcain fils du Nil : et c'est à celui-ci que les Égyptiens donnent la ville d'Héliopolis. Un quatrième, né à Rhodes d'Acantho, dit-on, au siècle des Héros, et qui est l'aïeul d'Ialysus, de Camirus, et de Lindus. Un cinquième, dont on prétend qu'Æétès et Circé sont nés à Colchos.

Il se trouve plusieurs Vulcains. Le premier, qui eut de Minerve cet Apollon, que les anciens Historiens font le Dieu tutélaire d'Athènes, étoit fils du Ciel. Le second, que les Égyptiens appellent *Opas*, et qu'ils reconnoissent pour le protecteur de l'Égypte, fils du Nil. Le troisième, que l'Histoire dit

avoir été le maître des forges de Lemnos, fils du troisième Jupiter et de Junon. Le quatrième, qui s'établit dans les îles voisines de la Sicile, qu'on appelle (9) les Vulcanies, fils de Ménalius.

Des Mercures, le premier eut pour père le Ciel, et pour mère la (1) Lumière. Le second, qui habite un antre souterrein, et qui est le même que Trophonius est fils de Valens et de Phoronis. Le troisième, qu'on dit avoir eu Pan de Pénélope, est né du troisième Jupiter et de Maïa. Le quatrième, dont les Égyptiens croient ne pouvoir sans crime proférer le nom, est fils du Nil. Le cinquième, qu'ils nomment en leur langue *Thoth*, comme s'appelle chez eux le premier mois de l'année, est celui que la ville de Phénée révère, et qui s'étant sauvé en Égypte pour avoir tué Argus, y fit recevoir ses lois, et fleurir les beaux arts.

Le premier des Esculapes, le Dieu

---

(9) Aujourd'hui les îles de Lipari.

(1) Je viens d'expliquer, pag. 174, Rem. 2. par quelle raison je dis *la Lumière* pour *Dies*. Quant à la ligne qui suit dans le Texte, on voit assez pourquoi je la supprime.

de l'Arcadie, qui passe pour avoir inventé la sonde, et la manière de bander les plaies, est fils d'Apollon. Le second, qu'un coup de foudre tua, et qui fut enterré à Cynosure, est frère du second Mercure. Le troisième, qui trouva l'usage des purgations, et l'art d'arracher les dents, est fils d'Arsippe et d'Arsinoé. On montre en Arcadie son tombeau, et le bois qui lui est consacré, assez près du fleuve Lusius.

Pour ce qui est des Apollons, j'ai déja parlé du plus ancien, qui est fils de Vulcain, et Dieu tutélaire d'Athènes. Il y en a un autre, fils d'un Corybante, et natif de Crète, lequel eut guerre, dit-on, avec Jupiter même pour cette île-là. Un troisième, qui passa des régions Hyperborées à Delphes, fils du troisième Jupiter et de Latone. Un quatrième, d'Arcadie, que les Arcadiens ont appelé (2) *Nomion*, parce qu'ils le regardent comme leur Législateur.

On parle aussi de plusieurs Dianes. La première, que l'on croit mère du Cupidon aîlé, fille de Jupiter et de

---

(2) *Nomion*, de *νόμος*, Loi.

Proserpine. La seconde, qui est la plus connue, fille du troisième Jupiter et de Latone. La troisième, à qui souvent les Grecs donnent le nom de son père, fille d'Upis et de Glaucé.

Il y a de même plusieurs (3) Bacchus. Le premier, fils de Jupiter et de Proserpine. Le second, qui tua Nysa, étoit fils du Nil. Le troisième, qui régna en Asie, étoit fils de Caprius, et ce fut pour lui que les Sabazies furent ordonnées. Le quatrième, pour qui se célèbrent les fêtes Orphiques, étoit né de Jupiter et de la Lune. Le cinquième, qui passe pour l'instituteur des Triétérides, venoit de Nisus et de Thyoné.

On tient que la première Vénus, celle qui a son temple en Élide, naquit du Ciel et de la (4) Lumière. Que la seconde, sortie de l'écume de la mer, a eu de Mercure le second Cupidon. Que la troisième, fille de Jupiter et de Dioné, épousa Vulcain; mais que de Mars et d'elle naquit Antéros.

---

(3) Je dis ici *Bacchus* pour *Dionysus*, comme je l'ai dit ailleurs pour *Liber*.

(4) Je dis encore *la Lumière* pour *Dies*.

Que la quatrième est la Syrienne, née à Tyr, qui se nomme Astarte, et à qui l'on donne Adonis pour époux.

J'ai déja parlé d'une Minerve, mère d'Apollon. Une autre, issue du Nil, est honorée à Saïs, ville d'Égypte. Une troisième, dont j'ai parlé aussi, fille de Jupiter. Une quatrième, née de Jupiter et de Coriphée fille de l'Océan, nommée par les Arcadiens Corie, et à qui l'on doit l'invention des chars à quatre chevaux de front. Une cinquième, que l'on peint avec des talonnières, eut pour père Pallas, à qui, dit-on, elle ôta la vie, parce qu'il vouloit la violer.

On fait naître le premier Cupidon de Mercure, et de la première Diane : le second, de Mercure, et de la seconde Vénus : le troisième, qui est Antéros, de Mars, et de la troisième Vénus.

Toutes ces opinions viennent des vieilles fables, qui étoient répandues dans la Grèce. Vous comprenez bien, Balbus, qu'il est à-propos d'en arrêter le cours, de peur que cela ne brouille la religion. Vos Stoïciens pourtant, bien-loin de réfuter ces fables, les accréditent par le sens mystérieux, qu'ils

y prétendent trouver. Une exposition toute simple, telle que vous la venez d'entendre, ne doit-elle pas tenir lieu d'une solide réfutation, sans qu'il soit besoin (5) d'y employer des raisonnemens plus subtils ?

Pour reprendre présentement la suite de votre discours : on voit que l'Entendement, la Foi, l'Espérance, la Vertu, l'Honneur, la Victoire, le Salut, la Concorde, on voit, dis-je, que toutes ces sortes de choses sont purement naturelles, et n'ont rien de divin. Ou ce sont des choses intérieures, et que nous possédons en nous-mêmes, comme l'Entendement, la Foi, l'Espérance, la Vertu, la Concorde : ou ce sont des choses extérieures, qui ne dépendent pas de nous, et que nous devons souhaiter, comme l'Honneur, le Salut, la Victoire. Je sais, à la vérité, qu'elles nous sont avantageuses; je sais même qu'on

(5) Je fais ici une simple transposition de phrase, et je dis *Vestri autem non modò hæc non refellunt, verùm etiam confirmant, interpretando, quorsum quidque pertineat. Num censes igitur subtiliore ratione opus esse ad hæc refellenda ? Sed eò jam, unde hæc digressi sumus, revertamur. Nam Mentem, Fidem, Spem, &c.*

leur a religieusement érigé des statues ; mais pour ce qui est de leur Divinité, je commencerai à la croire, quand vous me l'aurez prouvée. Je dis cela surtout de la Fortune, dans qui l'on ne sauroit ne pas reconnoître de l'inconstance et de la témérité, défauts indignes certainement d'un être divin.

Mais quel plaisir trouvez-vous à interpréter des fables, et à courir après des étymologies ? Qu'on nous dise que le Ciel fut mutilé par son fils, et Saturne enchaîné par le sien : non-seulement, à vous entendre, les auteurs de ces fictions n'extravaguoient pas, mais ils avoient toute la sagesse du monde en partage, à découvrir quelque sens caché sous les noms (6) de Saturne, de Mars, de Minerve, de Vénus, de Cérès. Recherche dangereuse, car vous demeurez court à plusieurs noms. Par exemple, d'où tirez-vous ceux de Véjovis et de Vulcain ? Il est vrai que faisant venir Neptune de *Nager*, en quoi, pour ainsi dire, vous m'avez

(6) Toutes ces étymologies sont ici répétées : mais je les supprime par la raison que j'en apporte ci-dessus, livre II, pag. 56.

paru nager vous-même plus que Neptune, vous trouverez aisément l'origine de tous les noms imaginables, puisqu'il ne vous faut pour la fonder, que la conformité d'une seule lettre.

Zénon s'est inutilement fatigué le premier, et après lui Cléanthe et Chrysippe, à expliquer de pures fables, et à chercher pour quel sujet chaque Déité a eu un tel nom. Par-là vous faites bien voir qu'il n'y a rien que de naturel dans ce qui a été divinisé; et que d'en juger autrement, c'est une erreur. Mais erreur, qui a si bien prévalu, que non content d'accorder le titre de Divinité à des choses pernicieuses, on leur offre même des sacrifices. Car la Fièvre a un temple sur le mont Palatin; *Orbona* (7) en a un qui touche celui des Lares; et nous voyons sur le mont Esquilin un autel consacré à la mauvaise Fortune.

Que toute erreur pareille soit bannie de la Philosophie, si nous voulons dans nos entretiens sur les Dieux im-

---

(7) Orbona, d'*Orbare*, Déesse qui faisoit mourir les enfans. Ce passage est presque mot pour mot le même dans Pline, II, 7.

mortels, ne rien avancer d'indigne d'eux. Je sais pour moi ce que j'en dois croire, qui n'est rien de ce que vous en dites. Vous prenez Neptune pour une intelligence répandue dans la mer. Vous avez, par rapport à la terre, la même opinion de Cérès. Or je ne saurois ni concevoir ce que c'est que cette intelligence de la mer ou de la terre; ni soupçonner même ce que ce pouroit être. Pour apprendre donc l'existence des Dieux, et quels ils sont, je dois m'adresser à d'autres qu'aux Stoïciens.



TROISIÈME PARTIE,

Où l'on veut prouver contre les Stoïciens, que l'Univers n'est pas gouverné par la Providence des Dieux.

PASSONS aux deux articles suivans : l'un, s'il y a une Providence divine, qui gouverne le Monde : l'autre, si elle veille particulièrement sur ce qui regarde le genre humain. Car de vos propositions, voilà celles qui nous restent; et je crois qu'il faut, si vous le trouvez bon, les examiner avec soin.

Pour moi, dit Velléius, je le trouverai excellent. Je souscris de tout mon cœur à ce que vous avez dit jusqu'ici, et je m'attends que vous allez encore vous surpasser.

Je ne veux point vous interrompre, dit Balbus à Cotta : mais une autre fois que nous reprendrons notre dispute, je vous ferai bien avouer (8) . . . .

(8) Non-seulement la phrase n'est point achevée dans le Texte, mais ici commence une grande lacune, qui nous fait perdre tous les raisonnemens de Cotta sur la troisième proposition

proposition de Balbus, et une partie de ses réponses sur la quatrième.

Je ne sais pourquoi on accuse les Chrétiens des premiers siècles d'avoir lacéré tous les manuscrits en cet endroit. Quelle apparence, qu'un pieux motif les eût portés à faire périr cet endroit plutôt que beaucoup d'autres du même livre, qui pouvoient leur paroître non moins dangereux ?

Arnobe, *lib. III*, nous donne lieu d'en soupçonner les Païens. Car nous apprenons de lui, qu'ils étoient fort scandalisés de quelques livres de Cicéron, lesquels ne sauroient être que ceux de la Nature des Dieux, et de la Divination. Jusque-là qu'ils demandèrent que le Sénat en défendît la lecture, et les supprimât (*a*) par un arrêt solennel, comme étant *favorables à la Religion Chrétienne, et propres à ruiner le Paganisme.*

Arnobe n'a pas voulu dire, que ces livres de Cicéron prouvoient directement la religion Chrétienne, mais indirectement, en ce qu'ils confondoient l'Idolâtrie. Qu'y avoit-il, en effet, de plus capable d'ouvrir les yeux aux Païens, et de leur faire sentir leur illusion, que tout ce qui est ici rapporté par Cicéron sous le nom de Cotta ? Ici les faux Dieux sont attaqués par un Romain, par un Augure, par un ancien Consul. Que pouvoient dire les Païens, qui fermât la bouche à un de leurs Pontifes initié dans leurs mystéres les plus secrets ?

(*a*) *Oportere statui per Senatum, aboleantur ut hæc scripta, quibus Christiana religio comprobetur, et vetustatis opprimatur auctoritas.*

Aussi cet ouvrage leur parut digne d'être brûlé avec la sainte Bible, sous l'Empereur Dioclétien, comme l'a remarqué (*b*) le Cardinal Baronius.

Mais que le zèle des Chrétiens, ou celui des Païens ait été la cause de cette perte, c'est ce qu'il nous importe peu de savoir. Peut-être ne faut-il s'en prendre qu'au temps, qui nous a dérobé tant d'autres livres. Quoi qu'il en soit, commençons par recœuillir les deux passages que Lactance, *Div. Instit. II*, 3, & 8, nous a conservés de celui-ci, et tâchons ensuite de suppléer au reste par nos conjectures.

I.

Non sunt ista vulgò disputanda, ne susceptas publicè religiones disputatio talis extinguat.

II.

Primùm igitur non est probabile, eam materiam rerum, unde orta sunt omnia, esse divinâ providentiâ effectam, sed habere, et habuisse vim et naturam suam. Ut igitur faber, cùm quid ædificaturus est, non ipse facit materiam, sed eâ utitur quæ sit parata; fictorque item cerâ: sic isti providentiæ divinæ materiam prestò esse oportuit, non quam ipsa faceret, sed quam haberet paratam.

(*b*) Ad annum 302, num. 67.

Quòd si non est à Deo materia facta, ne terra quidem, et aqua, et aër, et ignis à Deo factus est.

Quant au premier de ces passages, il n'a rien que de clair. Mais le second, où l'on réfute cette proposition, *Que la matière, dont toutes choses ont été formées, a été faite par une Providence divine*, mérite un petit éclaircissement ; afin que l'on n'infère pas de-là, que Cicéron ait connu la création proprement dite, contre ce que j'ai avancé ci-dessus, liv. II, pag. 49, Rem. 3.

Pour juger si cette conséquence est légitime, souvenons-nous que Cicéron attaque ici un Stoïcien. Or les Stoïciens que prétendoient-ils ? Que le feu, qu'ils croyoient intelligent, étoit l'unique principe actif de toutes choses : què c'étoit lui, qui démêloit, qui formoit l'eau, la terre, l'air : et qu'ainsi ces trois derniers élémens n'étoient, à proprement parler, que des modifications du premier. Voilà ce que nous avons vu dans le second livre.

Quand donc il est dit ici, *Que la matière, dont toutes choses ont été formées, a été faite par une Providence divine*, cela ne signifie pas qu'une Providence divine ait réellement *créé, tiré du néant* cette matière : mais qu'elle l'a modifiée ; et qu'en arrangeant les parties de matière, qui étoient confondues, elle a fait l'eau, la terre, l'air, et ce feu grossier, que nous connoissons.

On me soutiendra peut-être, que ces paroles, *eam materiam rerum esse divinâ providentiâ effectam*, doivent naturellement s'en-

dre de la création proprement dite, et que j'en donne une explication forcée. Je réponds à cela en premier lieu, que pour nous persuader que Cicéron ait eu une notion aussi singulière que celle de la création proprement dite, laquelle notion ne se trouve point dans tout le reste de son ouvrage, il nous faudroit quelque chose de plus qu'un seul passage détaché, dont nous ne voyons point la suite, ni ce qui le précédoit. Je réponds en second lieu, que si l'on veut qu'il s'agisse ici de la création proprement dite, c'est vouloir que Cicéron oublie contre quel adversaire il dispute, puisque l'objection de la création proprement dite, non-seulement ne lui avoit pas été faite par Balbus, mais choquoit directement tous les principes de Balbus.

Revenons au véritable sens de ce passage, qui nous sert à découvrir quel tour prenoit Cicéron pour réfuter les Stoïciens. On ne doit pas, dit-il, attribuer les modifications de la matière à une Providence divine, comme faisoient les Stoïciens ? mais on doit supposer dans la matière une force intrinsèque et naturelle, qui lui rend toutes ses modifications possibles et nécessaires. *Primùm igitur non est probabile, eam materiam rerum, unde orta sint omnia, esse divinâ providentiâ effectam; sed habere, et habuisse vim et naturam suam.*

Tel étoit le système de Straton. Point d'autre principe de tout ce qui existe, que les lois mécaniques d'une nature inanimée. Tout est matière, et chaque portion de matière a une pesanteur naturelle, qui lui imprime des mouvemens nécessaires, d'où résultent toutes

ses diverses modifications. *Ipse autem* (Strato) *singulas mundi partes persequens, quidquid aut sit, aut fiat, naturalibus fieri, aut factum esse docet ponderibus et motibus*, dit Cicéron, *Acad. II*, 38.

Mais entrons dans un plus grand détail, et voyons, autant qu'il nous est possible, sur quoi rouloit cette réfutation des Stoïciens, à qui l'on oppose Straton. Il faut pour cela nous ressouvenir, que Balbus, liv. II. p. *66*, voulant prouver la Providence des Dieux, la fonde sur trois raisons.

1°. *Que l'existence des Dieux une fois reconnue, il s'ensuit que le monde est réglé par leur sagesse.* On peut aisément juger, que Cotta niant le principe des Stoïciens, il nioit aussi leur conséquence. Niant des Dieux tels que les Stoïciens les croyoient, il nioit par conséquent la Providence de ces Dieux.

2°. *Que tout étant soumis à une Nature douée de sentiment, et qui met un très-bel ordre dans le monde, il faut, pour trouver ce qui la constitue telle, renoncer à des principes intelligens.* C'est ici, sans doute, que Cotta mettoit dans tout son jour le systéme de Straton. Mais pouvoit-il dire quelque chose de raisonnable, pour montrer qu'un monde si bien composé, si bien gouverné, étoit la production d'une nature inanimée ? Tout ce que les successeurs de Cotta, tout ce que les impies ont dit là-dessus, fait pitié, et révolte le sens commun.

3°. *Les merveilles que le ciel et la terre présentent à nos yeux.* On voit assez ce qu'un Académicien, qui cherchoit à combattre les

vérités les plus évidentes, pouvoit trouver à reprendre dans la construction de ce monde-ci, consideré par rapport à l'Utilité particulière de l'homme. Apparemment Cotta ne manquoit pas d'employer les plus beaux tours de l'éloquence, pour éblouir par des argumens tels qu'en ont proposé Lucrèce dans son cinquième livre, depuis le vers 157, jusqu'au 235, et Cicéron lui-même, *Acad.* II. 38. Pourquoi tant de plantes, tant de bêtes venimeuses ? Pourquoi tant de terres arides ? Pourquoi des grêles, des orages qui gâtent les moissons ? Pourquoi la pluie tombe-t-elle dans la mer, tandis que les sables de la Libye sont brûlans ? Pourquoi cette quantité innombrable d'étoiles pendant la nuit, puisqu'aucune d'elles, ni toutes ensemble ne fournissent une lumière, qui suffise pour nous éclairer, quand le soleil est loin de nous ? On a fait, et on fera cent questions plus impertinentes les unes que les autres, lorsqu'on voudra mesurer à la foiblesse de l'esprit humain la sagesse infinie du Créateur, et la bonté physique de son ouvrage.

Voilà donc à peu près, ce qui pouvoit entrer dans cette troisième partie, où Cotta devoit réfuter les raisons, par lesquelles Balbus lui vouloit prouver, qu'une Providence divine avoit fait ce monde-ci, et continuoit à le gouverner.

Pour ce qui est de la quatrième partie, dont le commencement nous manque ; si nous en voulons remplir le vide par nos conjectures, il faut suivre la méthode que nous

avons suivie dans l'examen de la troisième. Il faut, dis-je, commencer par une exacte analyse, qui nous remette devant les yeux toutes les preuves de Balbus. Elles se réduisent aux quatre suivantes. 1°. La structure de notre corps. 2°. Les perfections de notre âme. 3°. L'utilité de tout ce qui est dans le monde, par rapport à nous. 4°. Divers exemples d'hommes illustres, qui ont été protégés singulièrement par les Dieux.

Cicéron, pour conserver à son discours cet air de liberté, que la conversation demande, ne reprend pas ici les preuves de Balbus dans le même ordre qu'elles ont été proposées. C'est ce qui fait que nous n'avons point la réfutation de la troisième, quoique nous ayons celle de la seconde et de la quatrième. Mais il n'est pas difficile de voir ce que la première et la troisième pouvoient devenir entre les mains d'un Rhéteur, qui s'étudioit à embellir des paradoxes.

En effet, quoique la mécanique du corps humain soit admirable, ne faut-il pas convenir que l'éloquence a un champ bien vaste, si elle veut décrire nos infirmités, nos maladies, nos besoins corporels ? Cicéron ne fait-il pas semblant de porter l'excès de son Pyrrhonisme jusqu'à douter que l'homme soit l'ouvrage d'une Puissance intelligente ? *Etiamne hoc affirmare potes, esse aliquam vim, cum prudentia et consilio scilicet, quæ finxerit, vel, ut tuo verbo utar, quæ fabricata sit hominem ?* Acad. II, 27.

Je ne m'arrêterai pas à montrer comment la troisième preuve de Balbus pouvoit être

réfutée. Cotta, pour répondre au détail que Balbus lui a fait des choses qui nous sont utiles dans le monde, n'avoit qu'à lui en faire un des choses qui nous sont inutiles, ou même pernicieuses. Quand on n'a pas un principe fixe, comme la foi Chrétienne, il n'y a presque rien sur quoi on ne puisse avancer le pour et le contre.

C'est par les maximes invariables de notre Foi, que nous devons nous prémunir contre les vaines subtilités des impies; et je ne veux employer ici que la parole sainte, pour détruire les réflexions de Cotta sur la seconde, et sur la quatrième preuve de Balbus.

Il répond à la seconde, *Que la raison humaine étant l'instrument du crime plus souvent que de la vertu, il n'est guères croyable que ce soit un présent de la divine bonté.* Ne faisons point l'apologie de notre raison. A tout moment nous éprouvons sa foiblesse. Souvenons-nous seulement, que ses défauts ne lui viennent point (*c*) de son Créateur : que ce sont les suites du péché, dont le premier homme fut coupable : que nous sommes enfans (*d*) de colère, conçus dans l'iniquité : mais que malgré cela nous pouvons (*e*) tout avec la grâce de celui qui nous fortifie.

Enfin, pour attaquer la quatrième preuve de Balbus, Cotta lui oppose, *Qu'il y a beaucoup de crimes heureux, tandis que la vertu souffre.* La prospérité des méchans n'est point un scandale pour le Chrétien, puisqu'il ne

(*c*) *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Genes. I, 31. (*d*) Psalm. L, 7. (*e*) Philip. IV. 13.

connoît d'autre bien que la vertu. Quelle proportion (*f*) entre ses souffrances passagères, et une éternelle félicité.

Je me sers uniquement de nos saintes Écritures, pour aller au-devant des mauvaises impressions que le discours de Cotta pouroit faire sur un Chrétien, à qui les maximes de notre Foi ne seroient pas toujours présentes. En matière de religion, quand nous avons des doutes à prévénir, ou des difficultés à résoudre, la voie de l'autorité divine vaut beaucoup mieux pour nous que celle du raisonnement. Elle est plus sûre, elle est plus courte. Notre raison toute seule est ordinairement plus ingénieuse à se tendre des pièges, qu'à s'en débarrasser.

Il me reste à dire que Cicéron, voulant montrer l'abus que l'homme peut faire de son esprit, commence ici par des exemples, qui sont enchâssés, si j'ose ainsi parler, dans quelques morceaux d'anciennes Tragédies. Mais, je l'avoue, ces fragmens ne m'ont guère paru susceptibles d'un tour, qui les fît goûter en françois. Je me suis pourtant exposé à les traduire en vers, sans me vouloir contraindre plus que la chose ne mérite. Ce n'est pas à de semblables bagatelles, qu'on doit s'arrêter dans un ouvrage polémique, aussi sérieux que celui-ci.

(*f*) Rom. VIII, 18.

QUATRIÈME PARTIE,

Où l'on veut prouver contre les Stoïciens, que la Providence des Dieux ne veille point sur les hommes.

Moi, leur offrir des vœux, encenser leurs autels ?
Non, non, ils ne sont point au rang des Immortels.

Trouvez-vous que Niobé (1) s'attire toutes ses disgrâces, sans avoir bien raisonné auparavant ? Et la maxime suivante n'est-elle pas le résultat (2) d'une longue expérience ?

Qui veut bien ce qu'il veut, est maître du succès.

Maxime capable de nous porter à tout ce qu'il y a de mauvais.

---

(1) On devine que les deux vers précédens font partie de la réponse, que Niobé fit à la Prophétesse Manto, qui la pressoit d'adorer Latone, Apollon, et Diane. Voyez les Métamorphoses, livre VI. Apollon et Diane tuèrent à coups de flèches tous les enfans de Niobé, qui fut elle-même transformée en pierre.

(2) Pour juger si je prends bien ici le sens de *callidus*, voyez comment Cicéron l'explique ci-dessus, chapitre 10.

En vain (3) s'oppose-t-il à ma juste colère,
Je prépare au perfide une douleur amère.
Mon partage est l'exil, mais en hâtant sa mort
Je saurai bien venger la rigueur de mon sort.

La voilà cette raison que n'ont pas les bêtes, et qui a été donnée à l'homme, dites-vous, par une faveur toute particulière des dieux. Vous le voyez, quelle grande faveur! Quand Médée fuyoit son père et sa patrie,

Prête d'être arrêtée, ô Dieux, le puis-je dire?
Elle poignarde Absyrte, en pièces le déchire,
Afin que dans le champ ses membres dispersés,
Par le triste vieillard en chemin ramassés,
Puissent le retardant, donner à la cruelle
Le loisir d'éviter la fureur paternelle.

Pour une action semblable il faut que l'esprit seconde la méchanceté. Et celui (4) qui prépare à son frère ce fu-

(3) C'est Médée qui parle : mais contre qui? Les Commentateurs sont partagés là-dessus, et peu importe d'en savoir la vérité.

(4) Atrée, Roi d'Argos. Thyeste son frère voulut le détrôner, et commença par lui débaucher sa femme, dont il eut deux enfans. Atrée vivement offensé de cette injure, le chassa de sa Cour. Mais après il le rappela pour se venger d'une maniere plus cruelle, en lui faisant servir à table la chair des deux enfans, qui étoient les fruits de son inceste avec la Reine.

neste repas, s'y résout-il avant que d'y avoir bien fait réflexion?

Aujourd'hui par un trait inouï, plein d'horreur,
Je cherche à lui porter la rage dans le cœur.

Thyeste lui-même, non content de corrompre la femme d'Atrée, lequel dit là-dessus avec raison :

C'est un désordre affreux, que l'épouse d'un Roi
Du lien conjugal ose trahir la foi.
Du Monarque offensé la race interrompue
Dans un sang étranger se trouve confondue.

Thyeste, dis-je, ne vouloit-il par artificieusement, par cet adultère, s'emparer de la couronne? Atrée s'en explique ainsi :

Un merveilleux agneau, dont la toison dorée
De mon règne paisible assuroit la durée,
Jadis me fut donné par le père des Dieux.
Mais ce rare présent que me firent les Cieux,
Thyeste, secouru de ma perfide femme,
Osa me le ravir en me rendant infâme.

Trouvez-vous que pour en venir là, Thyeste ne devoit pas avoir un esprit proportionné à la grandeur de ses crimes? Mais crimes qui ne se voient pas au Théâtre seulement; il s'en commet d'aussi noirs, et de plus noirs, s'il est possible, dans le train

ordinaire du monde. Toutes les maisons particulières, la Place publique, le Sénat, le champ de Mars, les alliés, les provinces éprouvent, que comme la raison sert à bien faire, elle sert à mal faire aussi : que peu de gens, et dans peu d'occasions, s'en servent bien, au lieu que la plupart, et dans la plupart des occasions, s'en servent mal : de sorte qu'à consulter nos avantages, les Dieux nous devoient refuser la raison, plutôt que de nous en donner une si pernicieuse.

Le vin étant rarement bon, et très-souvent mortel aux malades, on fait bien mieux de leur défendre absolument d'en boire, que de risquer un remède si équivoque : de même, puisque la vivacité, la pénétration, l'industrie, qui est ce que nous appelons raison, est un poison à la plupart des hommes, et ne fait du bien qu'à un très-petit nombre ; je doute s'il n'auroit pas été mieux de les en priver absolument, que de la leur prodiguer.

Ou du moins, si les Dieux ont fait aux hommes un présent utile en leur donnant la raison, cela ne regarde que ceux qui ont reçu en partage une rai-

son bien réglée, lesquels, supposé qu'il y en ait, sont en fort petite quantité. Or il seroit étrange qu'il y eût si peu de gens, à qui les Dieux eussent voulu faire du bien. On aime mieux croire qu'ils n'en ont fait à personne.

Vous répliquez, que si plusieurs font un mauvais usage de la raison, il ne s'ensuit pas que les Dieux ne l'aient donnée à l'homme pour lui être d'une extrême utilité : comme l'abus que plusieurs enfans font de leur patrimoine, ne diminue point l'obligation qu'ils ont à leurs parens.

On ne vous nie point que des enfans ne soient redevables aux parens, dont ils héritent; mais de-là que concluez-vous? Ni Déjanire, lorsqu'elle fit présent à Hercule de la tunique ensanglantée par le Centaure, ne prétendoit lui faire du mal : ni celui qui frappa de son épée Jason de Phérée, ne songeoit à lui rendre un bon office, lorsqu'il lui perça de ce coup un abcès, dont les Médecins ne l'avoient pu guérir. Souvent il arrive qu'en voulant faire du mal, on fait du bien; et qu'en voulant faire du bien, on fait du mal. Ainsi la qualité du don ne mar-

que point l'intention de celui qui donne; et l'utilité que nous savons tirer d'un présent, ne prouve pas qu'il nous vienne d'une main amie.

Car enfin, quelle débauche parmi les hommes, quelle avarice, quel crime de quelque nature qu'il puisse être, dont le projet ne soit arrêté, dont l'exécution ne soit dirigée par leurs pensées? Qui dit leur pensées, dit leur raison : droite raison, s'ils pensent conformément à la vérité; raison défectueuse, s'ils pensent faux. Or les Dieux ne nous donnent que la faculté de penser, si pourtant ils nous la donnent : mais d'en user bien ou mal, cela dépend de nous. Tellement qu'il ne faut point comparer un présent de cette espèce avec les dispositions qu'un père fait en faveur de son fils. Et après tout, si les Dieux avoient prétendu nuire à l'homme, lui auroient-ils pu donner rien de pis que ce germe de tous les vices, que cette raison esclave de l'iniquité, de l'intempérance, de la peur?

Je parlois tout à l'heure de Médée et d'Atrée, personnages d'un haut rang, qui mettoient tout leur esprit à étudier des crimes abominables. Mais

souvent le même esprit, la même étude paroît dans les bagatelles qui font le sujet des Comédies. Par exemple, trouvez-vous que ce jeune homme de l'Eunuque (5) raisonne grossièrement ?

Que faire ? la perfide aujourd'hui me rappelle,
Et me jure à son tour une ardeur éternelle.
Retournerai-je ? non : ses pas sont superflus,
Elle m'avoit chassé, je ne la verrai plus.

Un autre, dans les Synéphèbes, osant disputer contre le sentiment commun, à la manière des Académiciens, soûtient que lorsqu'on aime, et qu'on se voit sans argent, il est doux

D'avoir un père avare, et dur à ses enfans,
Qui toujours difficile, et toujours en colère,
N'a pour eux, ni les soins, ni la bonté d'un père.

Tout incroyable que cela paroît, il essaie pourtant de le prouver.

Des enfans contre lui justement prévenus,
Sans crainte ni remors pillent ses revenus ;
Ou bien s'autorisant de lettres contrefaites,
Ils osent en son nom recœuillir quelques dettes ;
Bien souvent un valet, pour servir leurs amours,
Abuse le vieillard par mille adroits détours ;
Enfin, pour le voler, plus il faut qu'on s'emploie,

(5) Comédie de Térence, Acte I, scène 1.

Plus l'argent qu'on lui prend, se dépense avec joie.

Au contraire, il veut montrer qu'un père facile et libéral n'est point ce qu'il faut à un fils amoureux. Car, dit-il,

Pour abuser un père et si bon et si sage,
J'ignore quels moyens je dois mettre en usage.
De lui-même toujours il prévient mes désirs,
Toujours la bourse en main fournit à mes plaisirs.
Contre tant de bonté, qui sans cesse m'excuse,
Quel détour employer, quel piège, quelle ruse?

Mais ces ruses, ces piéges, ces détours, ne sont-ce pas les ouvrages de la raison? O le beau présent que nous ont fait les Dieux! Phormion sans cela n'auroit (6) pu dire,

Trouvez-moi le vieillard, j'ai déja dans la tête,
Pour lui tendre un panneau, l'intrigue toute prête.

Sortons du Théâtre, passons au Barreau, le Préteur va prendre séance. Pour juger, qui? Celui qui a mis le feu à nos archives. Peut-on savoir qui c'est? Un illustre Chevalier Romain, Sosius, qui est du Picentin, avoue que c'est lui. Qui juger encore? celui qui a falsifié les registres publics.

(6) Térence, Phormion, Acte II, scène 2.

Alénus, l'homme du monde le plus adroit, les a copiés, et a contrefait la signature de six officiers. Rappelons d'anciens procès : celui de l'or (7) de Toulouse : la conjuration de Jugurtha : les informations faites contre Tubulus, accusé d'avoir (8) vendu la justice : les poursuites du Tribun Péducéus touchant l'inceste (9) des trois Vestales. Tant de procès journaliers pour assassinats, empoisonnemens, péculat, fraudes en matière de testament, au sujet desquels nous avons une ordonnance toute récente. Tant de jugemens rendus sur la mauvaise foi dans les tutelles, dans le mandat, dans les sociétés, dans les hypothèques, dans les achats, dans les ventes, dans les fermes, dans les loyers. Ajoutons-y (1) l'action de larcin : la précaution or-

---

(7) Voyez Justin, livre XXXII, chap. 3.

(8) Voyez Cicéron, *de Finibus*, II, 16.

(9) J'ajoûte un rien au Texte, pour être moins obscur. Voyez le Cicéron de M. le Dauphin.

(1) Je fais ici une légère transposition, et je supprime la formule de cette action, qui est dans le Texte, mais qui ne plairoit pas en notre langue.

donnée par la loi *Lætoria*, pour (2) ceux qui sont tombés en démence, et pour les dissipateurs : enfin, l'action introduite contre le dol par Aquilius notre ami, laquelle, pour ainsi dire, prend au filet tous le fripons, et a lieu pour tous les actes, où l'on a fait autre chose, que ce qu'on a paru vouloir faire.

Faut-il après cela nous persuader que les Dieux aient produit cette féconde semence de maux ? S'ils ont donné à l'homme la raison, ils lui ont par conséquent donné la malice, qui n'est autre chose qu'une raison tournée au mal, ingénieuse à en faire. C'est d'eux qu'il tient l'art de tromper, et c'est à eux qu'il doit tout ce qu'il fait de mauvais, puisque sans le secours de la raison, ses crimes ne sauroient être, ni projetés, ni accomplis.

---

(2) J'ajoûte encore ici au Texte, pour tâcher de me faire entendre. Les Jurisconsultes, peut-être souhaiteroient de plus grands éclaircissemens sur ces articles de l'ancien Droit Romain ; mais ils sont plus en état que moi de les chercher dans les sources. Je ne sais même si j'ai bien choisi en cet endroit les termes de l'art.

Comme donc la nourrice (3) de Médée souhaitoit, que l'on n'eût point coupé le sapin dont le vaisseau des Argonautes fut construit : de même souhaitons que jamais les Dieux n'eûssent donné aux hommes cette habileté, dont l'abus est si universel, que le petit nombre de ceux qui la font servir au bien, est souvent opprimé par la multitude infinie de ceux qui la font servir au mal; tellement qu'elle semble nous être donnée pour nous rendre fourbes, et non pas pour nous rendre bons.

Vous dites toujours : C'est la faute des hommes, ce n'est pas celle des Dieux. Mais ne se moqueroit-on pas d'un Médecin, ou d'un pilote, qui pourtant ne sont que de foibles mortels, s'ils accusoient de leur mauvais succès la violence de la maladie, ou de la tempête ? Qui vous eût appelés, leur diroit-on, s'il n'y avoit eu du péril ? Or ce raisonnement est bien plus fort contre les Dieux. C'est la faute de l'homme, dites-vous, s'il commet

(3) Pour me rendre plus clair, je substitue le fait à la place des vers que l'Auteur cite.

des crimes. Que ne lui donnoit-on une raison, qui ne fût capable, ni de fautes, ni de crimes?

Les Dieux ont-ils donc pu tomber dans l'erreur? Quand nous laissons nos biens à nos enfans, c'est dans l'espérance qu'ils en feront un bon usage; nous pouvons y être trompés; mais comment un Dieu a-t-il pu l'être? Comme le Soleil, quand il confia son char (4) à son fils Phaéton? Ou comme Neptune, lorsqu'ayant permis à Thésée son fils de lui (5) demander trois choses, l'une des trois demandées fut la mort d'Hippolyte? Fictions de Poètes: à nous Philosophes, il nous faut du vrai. Cependant, si ces Dieux poétiques avoient prévu, que leur facilité seroit funeste à leurs enfans, on leur feroit un crime d'avoir été bons, et complaisans à ce prix-là.

Ariston de Chio, disoit souvent, que les Philosophes nuisoient à ceux de leurs disciples, qui prenoient dans un mauvais sens leur bonne doctrine: que les leçons d'Aristippe (6) faisoient des

(4) Voyez les Métamorphoses, liv. II.

(5) Voyez là même, liv. XV, fab. 45.

(6) Socrate n'ayant rien laissé par écrit,

sensuels, celles de Zénon des farouches. Si cela est vrai, les Philosophes auroient certainement mieux fait de se taire, que d'ouvrir des écoles, d'où l'on sortoit avec de mauvais principes, faute d'avoir bien pris la pensée des maîtres. Et de même, si la raison, quoique donnée à l'homme par un bon motif, sert pourtant à le rendre fourbe et méchant, c'est un don que les Dieux auroient dû ne pas nous faire.

On n'excuseroit pas un Médecin, qui ordonneroit le vin à son malade, sachant que le malade le boira pur, et aussi-tôt en mourra. Votre Provi-

---

ses disciples ne retinrent de ses discours que ce qu'il y avoit de conforme à leur goût particulier, et se divisèrent en plusieurs sectes, qui bientôt n'eurent presque plus rien de commun que de soutenir également, l'une à l'exclusion de l'autre, qu'elles possédoient la véritable doctrine de Socrate. C'est à peu près ainsi que Cicéron en parle, III. *de Orat.* 17. Après quoi il ajoûte, et ceci explique parfaitement le passage qui me donne lieu de faire cette remarque : *Deinde ab Antisthene, qui patientiam, et duritiam in Socratico sermone maximè adamârat, Cynici primùm, deinde Stoïci. Tum ab Aristippo, quem illæ magis voluptariæ disputationes delectârant, Cyrenaïca philosophia manavit, &c.*

dence n'est pas moins blâmable d'avoir donné la raison à des hommes, qu'elle savoit devoir en abuser.

Direz-vous qu'elle n'en savoit rien? Je serois charmé de vous l'entendre dire. Mais non, vous n'en aurez pas le courage : je sais trop quelle sublime idée vous avez d'elle.

Concluons. Si tous les Philosophes mettent la folie au-dessus de tous les maux, et que personne cependant ne parvienne à la véritable sagesse; nous sommes par conséquent réduits tous à la dernière misère, nous à qui vous prétendez que les Dieux ont procuré tous les avantages possibles. Car enfin, que personne ne se porte bien, ou que personne ne puisse se bien porter, c'est la même chose dans le fond : et c'est la même chose aussi, selon moi, qu'il n'y ait point d'homme véritablement sage, ou que personne ne puisse l'être. Mais je n'ai que trop insisté sur un point si évident.

Télamon, par un seul vers, décide la question. S'il y avoit, dit-il, une Providence divine,

Les biens iroient aux bons, et les maux aux méchans.

Or voilà ce qui n'est pas. Les Dieux, s'ils avoient été bien intentionnés pour nous, auroient dû faire ensorte que nous fussions tous gens de bien : ou du moins, que ceux qui seroient gens de bien, fussent heureux.

Pourquoi donc le Carthaginois (7) opprima-t-il en Espagne les deux Scipions, aussi recommandables par leur probité, que par leur courage? Pourquoi Fabius (8) vit-il expirer son fils, qui avoit été déja Consul? Pourquoi Annibal tua-t-il Marcellus? Pourquoi la journée de Cannes coûta-t-elle la vie à Paulus? Pourquoi le corps de Régulus demeura-t-il en proie à la cruauté des Carthaginois? Pourquoi Scipion l'Africain (9) ne fut-il pas à couvert de la violence, même dans sa maison?

De ces événemens anciens, et auxquels bien d'autres pouroient être ajoutés,

---

(7) Asdrubal. Les deux Scipions, dont il causa la mort, étoient Cnéius, et Publius.

(8) Q. Fabius Maximus, si connu par le surnom de Temporiseur, *Cunctator.*

(9) L'Émilien, le second Africain.

Il est aisé de voir que Cotta prend à tâche de réfuter ici ce que Balbus avoit dit ci-dessus, pag. 132. Mais que prouve-t-il?

tés, venons à de plus récens.. Pourquoi mon oncle Rutilius, l'innocence même, un homme d'une si profonde érudition, passe-t-il ses jours en exil? Pourquoi mon ami Drusus a-t-il été assassiné chez lui? Pourquoi notre grand Pontife Scévola, qui étoit un exemple de modération et de prudence, a-t-il été massacré devant la statue de Vesta? Pourquoi, quelque temps auparavant, y eut-il quantité de nos plus illustres citoyens égorgés par Cinna? Pourquoi Marius, le plus grand traître qui fut jamais, eut-il le pouvoir de contraindre un homme tel que Catulus à se procurer lui-même la mort.

Je ne finirois point, si je voulois faire ici le dénombrement, ou des gens de bien qui n'ont pas été heureux, ou des scélérats qui l'ont été. Pourquoi ce Marius, heureux jusque dans un âge très-avancé, et se voyant pour la septième fois élevé au Consulat, trouve-t-il paisiblement la mort dans son lit? Pourquoi laisser si long-temps durer la tyrannie de Cinna, l'homme du monde le plus sanguinaire?

Mais à la fin il fut puni, direz-vous. Il eût mieux valu détourner et préve-

nir tant de cruautés, que d'en punir un jour l'auteur.

Varius, le plus méchant des hommes, fut livré à un supplice très-douloureux. Si ce fut pour avoir fait périr Drusus par le fer, et Métellus par le poison; n'eût-il pas été plus à propos de leur conserver la vie, que de venger après coup leur mort sur Varius?

Denys a exercé tranquilement sa tyrannie dans une grande et puissante ville l'espace de trente huit-ans : et avant lui Pisistrate n'en avoit-il pas long-temps usé de même dans la première ville de la Grèce?

Mais Phalaris, mais (1) Apollodore furent traités comme ils méritoient. Oui, après qu'ils eurent tourmenté, et mis à mort une infinité de gens. C'est ainsi qu'on exécute beaucoup de voleurs : mais le nombre des personnes qu'ils pillent, et qu'ils tuent, passe de beaucoup le nombre des voleurs exécutés.

---

(1) Phalaris, tyran d'Agrigente en Sicile. Apollodore, tyran de Potidée en Macédoine. Tout le monde sait quelle fut la fin du premier; mais pour le second, l'Histoire ne dit pas exactemenr le genre de sa mort.

Le tyran de Cypre fit mettre en pièces Anaxarque, disciple de Démocrite. Zénon d'Elée (2) finit ses jours dans les tourmens. Et de Socrate, qu'en dirai-je? Toutes les fois que je lis sa mort (3) dans Platon, elle me coûte de nouvelles larmes.

Si donc les Dieux voient ce qui nous arrive, convenez qu'ils ne mettent nulle différence entre vertu et crime. Aussi Diogène le Cynique disoit-il d'Harpalus, qui passoit alors pour un heureux brigand, que jouïssant d'une si constante prospérité, il portoit témoignage contre les Dieux.

Denys, le même dont je viens de parler, ayant pillé le temple de Proserpine à Locres, et retournant à Syracuse avec le vent en poupe : *Mes amis*, disoit-il, *voyez comme les Dieux immortels favorisent la navigation des sacrilèges*. Animé par ce coup d'essai, qui lui avoit si bien réussi, il persévéra dans l'impiété. Lorsqu'il débarqua sa flotte au Péloponnèse, il entra dans le temple de Jupiter à Olympie, et lui

(2) Zénon d'Élée, autre que le Chef des Stoïciens, et que l'Épicurien de même nom.

(3) Dans le Phédon, à la fin.

ôta un manteau d'or massif, qui étoit un ornement que lui avoit donné le tyran Hiéron, de ses prises sur les Carthaginois. Il en plaisanta même, disant qu'un manteau d'or étoit bien pesant en été, et bien froid en hiver, et il lui en fit jeter sur les épaules un de laine, qui seroit bon, disoit-il, pour toutes les saisons. Une autre fois il fit ôter à l'Esculape d'Epidaure sa barbe d'or, sous prétexte qu'il ne convenoit pas au fils d'avoir de la barbe, puisque le père (4) n'en avoit point. Il fit aussi enlever de tous les temples les tables d'argent; et comme on y avoit mis selon l'ancien usage de la Grèce, cette inscription *AUX BONS DIEUX*, il vouloit, disoit-il, profiter de leur bonté. Pour ce qui est des petites Victoires, des coupes, et des couronnes d'or, que les Statues tenoient à la main, il les emportoit sans façon, disant que ce n'étoit point les prendre, mais seulement les recevoir. Que les Dieux, à qui l'on demande sans cesse des biens, ne pouvoient être refusés que par des fous, lorsqu'ils étendoient la main eux-mêmes pour

(4) Apollon. Voyez Tome I. pag. 109.

nous donner. Enfin, ces dépouilles furent par son ordre portées au marché, et vendues à l'encan : puis en ayant touché l'argent, il fit publier que tous ceux qui auroient chez eux des choses tirées des lieux saints, eûssent, dans le temps prescrit, à les restituer toutes aux temples d'où elles venoient : de sorte qu'à l'impiété envers les Dieux, il ajoûta l'injustice envers les hommes. Il ne fut cependant, ni foudroyé par Jupiter l'Olympien, ni condamné par Esculape à mourir d'une maladie lente et douloureuse. Il mourut dans son lit, et reçut tous les honneurs (5) funèbres, faisant passer à son fils, comme une succession juste et légitime, la puissance qu'il avoit lui-même usurpée.

C'est à regret que je tiens un discours, qui semble autoriser le mal, et qui seroit effectivement capable de l'autoriser, si la conscience, sans que les Dieux s'en mêlent, ne faisoit vivement sentir ce qui est vice ou vertu. Otez aux hommes leur conscience, tout le reste ne leur est rien. Comme on ne

---

(5) Je m'explique d'une manière vague, sans m'embarrasser dans les diverses conjectures des Commentateurs.

croira pas que des personnes sensées gouvernent une famille, un État, où l'on ne verra point de récompenses pour les bonnes actions, point de châtiment pour les mauvaises : aussi n'est-il pas croyable qu'il y ait une Providence divine, si les honnêtes gens et les scélérats ne sont pas traités différemment.

Mais les Dieux, me direz-vous, négligent les bagatelles, et ne se mettent pas en peine d'un petit champ, d'une petite vigne. Que la grêle ou trop de sécheresse les gâte, ce n'est pas l'affaire de Jupiter. Les Rois même n'entrent pas dans toutes les minucies du gouvernement.

Vous répondriez juste, si moi, en vous citant pour exemple Rutilius, je m'étois plaint de ce que ses champs étoient ruinés : mais je parlois d'un mal qui tombe sur lui personnellement, je parlois de son exil.

Tous les hommes (6) sont dans cette

---

(6) C'étoit du moins le sentiment d'Horace, qui, dans le dernier vers de l'épître XVIII, parle ainsi de Jupiter :

Det vitam, det opes, æquum mi animum ipse parabo.

persuasion, qu'ils tiennent des Dieux les biens extérieurs, les vignes, les blés, les oliviers, l'abondance des grains et des fruits, toutes les commodités, toutes les prospérités de la vie. Mais pour ce qui est de la vertu, jamais personne n'a cru la tenir d'un Dieu : et l'on a raison de ne point le croire ; puisque la vertu est pour nous un juste titre de louange, et que nous y attachons une gloire légitime : ce qui ne seroit point, si c'étoit le don d'un Dieu, et non un mérite personnel.

Que nous soyons élevés à de nouvelles dignités, que nous devenions plus opulens, qu'il nous arrive par hasard quelque chose d'agréable, ou d'éviter quelque danger, nous en rendons grâces aux Dieux, et c'est reconnoître qu'il n'y a point là de gloire, qui nous appartienne. Mais quelqu'un a-t-il jamais rendu grâces aux Dieux, de ce qu'il étoit homme de bien? On les remercie de ce qu'on a des richesses, des honneurs, de la santé; c'est pour en avoir que l'on invoque le très-bon, le très-grand Jupiter; mais on ne lui demande point la justice, la tempérance, la sagesse. Jamais, pour être sage,

personne n'a voué à Hercule (7) la dixme de ses biens.

Il est vrai qu'on raconte de Pythagore, qu'il immola un bœuf aux Muses pour avoir fait quelque découverte en Géométrie : mais je n'en crois rien, car il refusa de sacrifier à l'Apollon même de Délos, de peur (8) d'ensanglanter l'autel.

Quoi qu'il en soit, le sentiment général est, qu'il faut demander la bonne fortune à Dieu, et prendre chez soi la sagesse. Pour avoir bâti des temples à l'Intelligence, à la Vertu, à la Foi, on ne laisse pas de sentir qu'elles dépendent entiérement de nous-mêmes. A l'égard de l'espérance, du salut, du secours, de la victoire, c'est des Dieux, qu'il faut les attendre. D'où il s'ensuit comme Diogène le prétendoit, que la prospérité des méchans détruit l'idée d'une Providence divine.

---

(7) Plutarque, *Quæst. Rom.* 18, examine d'où venoit la coutume de vouer la dixieme de ses biens à Hercule.

(8) Pythagore n'approuvoit point que l'on égorgeât des animaux, même pour les sacrifices. Aussi Porphyre dit-il que le bœuf immolé aux Muses par Pythagore, n'étoit que de farine.

Mais quelquefois les gens de bien ont d'heureux succès. D'accord : mais les succès qu'ils ont, c'est sans raison que nous en faisons honneur aux Dieux. Diagore, celui que l'on appelle *l'Athée*, étant à Samothrace, un de ses amis lui montra plusieurs tableaux de gens qui avoient essuyé d'affreuses tempêtes, et lui dit : Vous qui ne croyez point de Providence, regardez combien de gens ont été sauvés par les prières qu'ils ont faites aux Dieux. *Je vois les sauvés*, reprit Diagore, *mais ceux qui ont fait naufrage, où les a-t-on peints :* Et au milieu d'une tempête qu'il essuya lui-même, ses compagnons de voyage tout alarmés lui dirent qu'ils méritoient bien cet accident, pour lui avoir donné place dans leur vaisseau. Lui, en leur montrant d'autres navires exposés par le même vent au même danger : *Croyez-vous*, leur dit-il, *que Diagore soit aussi dans ces vaisseaux-là ?*

Vivez bien ou mal, il est certain que ce n'est pas ce qui fera, ou détruira votre fortune.

Les Dieux ne font pas attention à tout, ni même les Rois. Quelle comparaison ! Si les Rois négligent quel-

que chose, le défaut seul de connoissance les peut disculper; mais pour les Dieux, on ne sauroit les excuser sous prétexte d'ignorance.

Vous les justifiez plaisamment. Si un criminel vient à mourir sans avoir porté la peine qu'il méritoit, les Dieux la font, dites-vous, porter à ses enfans, aux enfans de ses enfans, à toute sa postérité. O l'admirable équité des Dieux! Quelle ville souffriroit un Législateur, qui, pour la faute du père ou de l'aïeul, feroit (9) condamner le fils, ou le petit-fils?

Quoi ! des Dieux ennemis la colère fatale
Poursuivra donc toujours la race de Tantale ?

---

(9) Plutarque dans son Traité intitulé, *Pourquoi la justice divine diffère la punition des crimes*, rapporte que Bion disoit, *Que si Dieu punissoit les enfans des méchans, il seroit autant digne de moquerie, comme le Médecin qui, pour la maladie du père ou grand-père, appliqueroit sa médecine au fils, ou à l'arrière-fils.* Je me sers toujours avec plaisir de la version d'Amyot.

Les vers suivans étoient des *Pélopides*, Tragédie d'Accius, ou Attius. Pélops fils de Tantale, et père d'Atrée et de Thyeste, au lieu de la récompense promise à Myrtile, cocher d'Œnomaüs, le jeta dans la mer. C'est cette perfidie qu'on croyoit que les Dieux punissoient dans les enfans de Pélops.

Et pour venger Myrtile, un destin trop cruel
Punira dans les fils le crime paternel !

Je ne saurois dire si ce sont les Poètes qui ont gâté les Stoïciens, ou les Stoïciens qui ont autorisé les Poètes. Ils ont tort (1) les uns et les autres, d'employer à tout propos le ministère des Dieux. Si des personnes dont le nom avoit été flétri par les vers satyriques (2) d'Hipponax, ou par ceux d'Archiloque, poussoient leur chagrin jusqu'au désespoir; une Divinité n'étoit point la cause de leur désespoir, il se formoit de lui-même dans leur âme. Quand nous voyons Egysthe, quand

(1) J'aide un peu à la lettre, et pour plus grande clarté je fais sentir la proposition que l'Auteur veut prouver.

(2) Hipponax étoit affreusement laid. Des sculpteurs qui l'avoient représenté au naturel, ayant exposé son buste pour faire rire le monde, il fit des vers d'une horrible malignité contre les rieurs, dont quelques-uns se pendirent de rage. Pline, XXXVI. 5. n'en convient pas.

A l'égard d'Archiloque, on dit que ses traits piquans contre Lycambe, qui, après lui avoir promis sa fille en mariage, lui manqua de parole, réduisirent Lycambe à se pendre. Voyez les Commentateurs d'Horace sur l'épître XIX du liv. I, vers 25.

nous voyons Pâris livré à une passion impure, nous ne nous en prenons point à un Dieu; car nous entendons, s'il faut ainsi dire, leur faute qui les accuse. Je crois les malades qui guérissent, plus redevables aux soins d'Hippocrate, qu'au pouvoir d'Esculape. Je crois que Sparte a reçu ses lois de Lycurgue, plutôt que d'Apollon. Je crois que si Corinthe et Carthage ont été détruites, si ces deux prunelles des côtes maritimes ont été arrachées, c'est l'une par Critolaüs, l'autre par Asdrubal, sans que la colère divine y ait trempé : puisqu'un Dieu, comme vous en convenez vous-mêmes, n'est point capable de s'irriter, pour quelque sujet que ce soit.

Mais ne pouvoit-il pas secourir et conserver de si belles, de si grandes villes? Il le pouvoit certainement, puisque sa puissance, dites-vous, n'a point de bornes, et que rien ne lui coûte. Que comme pour remuer quelque partie de notre corps, nous n'avons qu'à le vouloir; de même sans la moindre peine, les Dieux peuvent former, mouvoir, changer toutes choses. Vous le dites, non sur de simples idées de superstition, mais parce que vos principes de

Physique vous y conduisent nécessairement. Car vous enseignez que la matière dont tout est composé, et qui renferme tout, est susceptible de toutes les formes, et de toutes les conversions; qu'il n'y a rien qu'elle ne puisse devenir, ou cesser d'être dans un instant; et que c'est la divine providence qui la dirige, qui en dispose, qui par conséquent est la maîtresse d'en faire, quelque part que ce soit, tout ce qu'il lui plaît. D'où je conclus que cette Providence, ou ignore l'étendue (3) de son pouvoir, ou ne songe point à nos intérêts, ou ne sait point discerner ce qu'il y auroit de plus avantageux pour nous.

Elle ne veille pas, dites-vous, sur chaque particulier. Je m'en doute bien,

---

(3) C'est à peu près l'argument d'Épicure, que Lactance, *de ira Dei*, *cap.* XIII. a peut-être mieux exposé que réfuté. *Deus*, inquit Epicurus, *aut vult tollere mala, et non potest; aut potest, et non vult: aut neque vult, neque potest; aut et vult, et potest. Si vult, et non potest; imbecillis est; quod in Deum non cadit. Si potest, et non vult; invidus; quod æquè alienum a Deo. Si neque vult neque potest: et invidus, et imbecillis est; ideoque neque Deus. Si et vult, et potest, quod solum Deo convenit; unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit?*

puisqu'elle ne veille pas même sur chaque ville. Que dis-je ? pas même sur chaque pays, ni sur chaque peuple. S'il étoit donc vrai qu'elle négligeât des peuples entiers, ne pouroit-il pas se faire qu'elle négligeât aussi tout le genre humain ?

Mais comment prétendez-vous que les Dieux n'entrent point dans tous les petits détails, vous, dis-je, qui soûtenez que ce sont eux qui envoient des songes aux hommes, et qui se chargent d'en faire la distribution ? Puisque vous croyez aux songes, c'est à vous de résoudre cette difficulté.

D'ailleurs, vous enseignez qu'il faut invoquer les Dieux. Or ceux qui les invoquent, ce sont des particuliers. Donc la divine Providence écoute même les particuliers. Cela prouveroit qu'elle a plus de loisir que vous ne pensez.

Supposons qu'elle soit fort occupée, qu'elle tourne le ciel, qu'elle conserve la terre, qu'elle gouverne les mers. Pourquoi souffre-t-elle qu'il y ait tant de Dieux sans emploi ? Que n'a-t-elle donné l'intendance des choses humaines à quelques-uns de ces Dieux oisifs,

qui, selon vous, composent une troupe innombrable ?

C'est à peu près ce que j'avois à dire sur les Dieux, non pour (4) détruire

---

(4) Cotta prend souvent cette précaution d'avertir qu'il n'en veut point à l'existence des Dieux ; et celui qui le fait parler de cette sorte, convient lui-même qu'il y a de l'affectation. L'endroit où Cicéron fait cet aveu, mérite d'être rapporté, et bien examiné, parce qu'on y découvre ce que l'Auteur jugeoit de son ouvrage. C'est dans le premier livre de la Divination, chap. 5.

*J'ai achevé * depuis peu*, lui dit son frère, *de lire votre troisième livre de la nature des Dieux ; et quoique les raisons de Cotta m'ayent ébranlé, elles ne m'ont pas pourtant fait changer de sentiment. Vous avez raison*, lui dit Cicéron, *car Cotta y parle plutôt pour réfuter les argumens des Stoïciens, que pour détruire l'opinion que les hommes ont des Dieux. Je sais bien*, lui répond son frère, *que Cotta le dit de la sorte, et même souvent, peut-être, pour faire qu'il ne paroisse pas s'écarter de l'opinion commune : mais je vous avoue qu'il me semble qu'à force de vouloir combattre les Stoïciens, il rejette entièrement les Dieux.*

Oui sans doute Cicéron étoit trop judicieux pour admettre le polythéisme des Stoïciens. Mais tous ses écrits font voir clairement et distinctement qu'il a reconnu ces importantes

* *Traduction de M. l'Abbé Regnier.*

leur existence, mais seulement pour faire sentir combien la question est obscure, et dans quelles difficultés on s'engage, quand on la veut expliquer.

Alors Balbus, voyant que Cotta n'ajoûtoit plus rien : Vous avez, lui dit il, marqué trop de vivacité contre le dogme de la providence divine, qui est aussi saintement que prudemment établi par les Stoïciens. Mais comme il se fait tard, vous donnerez (5) quelqu'autre jour à entendre mes réponses. Car notre combat, intéresse nos autels, nos foyers, nos temples, les murs même de Rome, ces murs dont

---

vérités, l'existence d'un être suprême, la spiritualité de notre âme, une notion innée du bien et du mal, une loi qui commande l'un, et défend l'autre. Peut-on demander à la raison humaine d'aller plus avant, lorsqu'elle marche sans le flambeau de la Foi.

(5) La dispute n'a jamais dû recommencer, et Cicéron ne dit ceci que pour se tirer d'intrigue. Car il fait dire par son frère dans le livre premier de la Divination, incontinent après les paroles que je viens d'en rapporter ci-dessus, que la cause de la religion ayant été suffisamment défendue par Balbus dans le livre II de ces Entretiens, il est inutile de répondre aux objections de Cotta.

vous reconnoissez (6) la sainteté, vous, Pontifes, qui par la religion défendez Rome plus sûrement, qu'elle n'est défendue par ses remparts. Tant que je respirerai, c'est une cause que je croirai ne pouvoir abandonner sans crime.

Pour moi, lui répondit Cotta, je ne demande pas mieux que d'être refuté. Aussi n'ai-je décidé sur rien ; je n'ai voulu que vous exposer mes réflexions, et je sais certainement, Balbus, qu'il ne tiendra qu'à vous de me vaincre, quand il vous plaira.

Oui, reprit Velléius, il y a tout à craindre d'un homme persuadé que nos songes nous sont envoyés par Jupiter ; songes, qui tout frivoles qu'ils sont, ne le sont pas autant que les discours des Stoïciens sur la nature des Dieux.

On en demeura là : nous nous quittâmes, Velléius jugeant que la vérité étoit pour Cotta, et moi, que la vraisemblance étoit pour Balbus.

---

(6) Plutarque, *Quæst. Rom.* 27. examine pourquoi on regardoit comme sacrées les murailles de Rome, et non les portes.



AVIS.

Par les chiffres qui sont aux marges du Texte, on voit à quelles pages du François se rapportent les pages du Latin.



M. TULLII CICERONIS
DE
NATURA DEORUM,
Ad M. Brutum.

Liber II.

Quæ cùm Cotta dixisset ; tum Velleius, Næ ego, inquit, incautus, qui cum Academico, et eodem rhetore congredi conatus sum. Nam neque indisertum Academicum pertimuissem, nec sine ista philosophia rhetorem, quamvis eloquentem : neque enim flumine conturbor inanium verborum, nec subtilitate sententiarum, si orationis est siccitas. Tu autem, Cotta, utrâque re valuisti : corona tibi, et judices defuerunt.4 Sed ad ista aliàs : nunc Lucium, si ipsi commodum est, audiamus. Tum Balbus ; Eumdem equidem mallem audire Cottam, dum, quâ eloquentiâ falsos Deos sustulit, eâdem veros inducat. Est enim et philosophi, er pontificis, et Cottæ, de Diis immortalibus habere non errantem, et vagam, ut Academici, sed, ut nostri, stabilem, certamque sententiam. Nam contra Epicurum satis, superque dictum est. Sed

aveo audire, tu ipse, Cotta, quid sentias. An, inquit, oblitus es, quod initio dixerim, faciliùs me, talibus præsertim de rebus, quid non sentirem, quàm quid sentirem, posse dicere? Quòd si haberem aliquid, quod liqueret, tamen te vicissim audire vellem, cùm ipse tam multa dixissem.
5 Tum Balbus; Geram tibi morem, et agam quàm brevissimè potero: etenim, convictis Epicuri erroribus, longa de meâ disputatione detracta oratio est. Omnino dividunt nostri totam istam de Diis immortalibus quæstionem in partes quatuor. Primùm docent esse Deos: deinde, quales sint: tum, mundum ab his administrari: postremò, consulere eos rebus humanis. Nos autem hoc sermone, quæ priora duo sunt, sumamus: tertium, et quartum, quia majora sunt, puto esse in aliud tempus differenda. Minimè verò, inquit Cotta: nam et otiosi sumus, et iis de rebus agimus, quæ sunt etiam negotiis anteponendæ.

6 II. Tum Lucius, Ne egere quidem videtur, inquit, oratione prima pars. Quid enim potest esse tam apertum, tamque perspicuum, cùm cœlum suspeximus, cœlestiaque contemplati sumus, quàm esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo hæc regantur? Quod ni ita esset, qui potuisset assensu omnium dicere Ennius?

Adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem;

illum verò et Jovem, et dominatorem rerum, et omnia nutu regentem, et, ut idem Ennius,

patrem divumque, hominumque,
et præsentem, ac præpotentem Deum. Quod7 qui dubitet, haud sanè intelligo, cur non idem, sol sit, an nullus sit, dubitare possit. Quid enim est hoc illo evidentius? Quod nisi cognitum, comprehensumque animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec unà cum seculis, ætatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus, cæteras opiniones fictas, atque vanas, diuturnitate extabuisse. Quis enim hippocentaurum fuisse, aut chimæram putat? quæve anus tam excors inveniri potest, quæ illa, quæ quondam credebantur, apud inferos portenta extimescat? Opinionum enim commenta delet dies; naturæ judicia confirmat. Itaque et in nostro populo, et in cæteris, Deorum cultus religionumque sanctitates exsistunt in dies majores, atque meliores. Idque evenit non temerè, nec casu, sed quòd præsentiam sæpe Divi suam declarant: ut et apud Regillum bello Latinorum, 8 cùm A. Postumius dictator cum Octavio Mamilio Tusculano prælio dimicaret, in nostra acie Castor et Pollux ex equis pugnare visi sunt: et recentiore memoriâ iidem Tyndaridæ Persen victum nunciaverunt. P. enim Vatienus, avus hujus adolescentis, cùm è præfectura Reatina Romam venienti noctu duo juvenes cum equis albis dixissent, regem Persen illo die captum, senatui nuntiavit, et primò quasi temerè de republica locutus, in carcerem conjectus est: post, à Paulo literis allatis: cùm idem dies con-

stitisset; et agro à senatu, et vacatione donatus est. Atque etiam cùm ad fluvium Sagram Crotoniatas Locri maximo prælio devicissent, eo ipso die auditam esse eam pugnam ludis Olympiæ, memoriæ proditum est. Sæpe Faunorum voces exauditæ, sæpe visæ formæ Deorum, quemvis non aut hebetem, aut impium, Deos præsentes esse confiteri coëgerunt.

III. Prædictiones verò et præsensiones rerum futurarum quid aliud declarant, nisi hominibus ea, quæ sint, ostendi, monstrari, portendi, prædici? Ex quo illa ostenta, monstra, portenta, prodigia dicuntur. Quòd si ea ficta credimus licentiâ fabularum, Mopsum, Tiresiam, Amphiaraum, Calchantem, Helenum; quos tamen augures ne ipsæ quidem fabulæ ascivissent, si res omnino repudiarent; ne domesticis quidem exemplis docti numen Deorum comprobabimus? Nihil nos P. Claudii, bello Punico primo, temeritas movebit, qui etiam per jocum Deos irridens, cùm caveâ liberati pulli non pascerentur, mergi eos in aquam jussit; *ut biberent, quoniam esse nollent*: qui risus, classe devictâ, multas ipsi lacrymas, magnam populo Romano cladem attulit. Quid? Collega ejus Junius, eodem bello, nonne tempestate classem amisit, cùm auspiciis non paruisset? Itaque Claudius à populo condemnatus est: Junius necem sibi ipse conscivit. C. Flaminium Cœlius regione neglectâ cecidisse apud Thrasimenum scribit cum magno reipublicæ vulnere. Quorum exitio intelligi potest, eorum imperiis rempublicam amplificatam,

qui religionibus paruissent. Et, si conferre volumus nostra cum externis, cæteris rebus aut pares, aut etiam inferiores reperiemur: religione, id est, cultu Deorum, multò su-11 periores. An Attii Navii lituus ille, quo ad investigandum suem regiones vineæ terminavit, contemnendus est? Crederem, nisi ejus augurio rex Hostilius maxima bella gessisset. Sed negligentiâ nobilitatis, augurii disciplina omissa, veritas auspiciorum spreta est, species tantùm retenta. Itaque maximæ12 reipublicæ partes, in his bella, quibus reipublicæ salus continetur, nullis auspiciis administrantur; nulla peremnia servantur, nulla ex acuminibus; nulli viri vocantur, ex quo in procinctu testamenta perierunt. Tum enim bella gerere nostri duces incipiunt, cùm auspicia posuerunt. At verò apud majores tanta religionis vis fuit, ut quidam im-13 peratores etiam se ipsos Diis immortalibus capite velato verbis certis pro republicâ devoverent. Multa ex Sibyllinis vaticinationibus, multa ex haruspicum responsis commemorare possumus, quibus ea confirmentur, quæ dubia nemini debent esse.

IV. Atqui et nostrorum augurum, et13 Etruscorum haruspicum disciplinam, P. Scipione, C. Figulo consulibus, res ipsa probavit. Quos cùm Tib. Gracchus consul iterum crearet, primus rogatorum, ut eos retulit, ibidem est repentè mortuus. Gracchus cùm comitia nihilominus peregisset, remque illam in religionem populo venisse sentiret, ad senatum retulit. Senatus, quos ad soleret, referendum censuit. Haruspi-

13 ces introducti responderunt, non fuisse justum comitiorum rogatorem. Tum Gracchus, ut è patre audiebam, incensus irâ, Itane vero? Ego non justus, qui et consul rogavi, et augur, et auspicatò? An vos Tusci, ac barbari, auspiciorum populi Romani jus tenetis, et interpretes esse comitiorum potestis? Itaque tum illos exire jussit. Pòst autem ex provincia litteras ad collegium misit, se, cùm legeret libros, et recordatum esse vitio sibi tabernaculum captum fuisse in hortis Scipionis; quòd, pomœrium posteà
14 intrasset, habendi senatûs causâ, in redeundo, cùm idem pomœrium transiret, auspicari esset oblitus: itaque vitio creatos consules esse. Augures rem ad senatum: senatus, ut abdicarent: consules abdicaverunt. Quæ quærimus exempla majora? Vir sapientissimus, atque haud scio an omnium præstantissimus, peccatum suum, quod celari posset, confiteri maluit, quàm hærere in republicâ religionem: consules summum imperium statim deponere, quàm id tenere punctum temporis contra religionem. Magna augurum auctoritas. Quid haruspicum ars, nonne divina? Hæc innumerabilia ex eodem genere qui videat, nonne cogatur confiteri Deos esse? Quorum enim interpre-
15 tes sunt, eos ipsos esse certè necesse est. Deorum autem interpretes sunt: Deos igitur esse fateamur. At fortasse non omnia eveniunt, quæ prædicta sunt: Ne ægri quidem quia non omnes convalescunt, idcircò ars nulla medicina est. Signa ostenduntur à Diis rerum futurarum. In his si qui erraverunt,
non

non Deorum natura, sed hominum conjectura peccavit. Itaque inter omnes omnium gentium constat (omnibus enim innatum est, et in animo quasi insculptum) esse Deos.

V. Quales sint, varium est : esse nemo negat. Cleanthes quidem noster quatuor de causis dixit in animis hominum informatas Deorum esse notiones. Primam posuit eam, de qua modò dixi, quæ orta esset ex præsensione rerum futurarum. Alteram, quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quæ percipiuntur cœli temperatione, fœcunditate terrarum, aliarumque commoditatum complurium copiâ. Tertiam, quæ terret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentiâ, terræ motibus, sæpe fremitibus, lapideisque imbribus, et guttis imbrium quasi cruentis : tum labibus, aut repentinis terrarum hiatibus : tum, præter naturam, hominum, pecudumque portentis : tum facibus visis cœlestibus : tum stellis iis, quas Græci cometas, nostri cincinnatas vocant, quasi nuper bello Octaviano magnarum fuerunt calamitatum prænuntiæ : tum sole geminato, quod, ut è patre audivi, Tuditano et Aquilio consulibus evenerat; quo quidem anno P. Africanus sol alter extinctus est : quibus exterriti homines vim quamdam esse cœlestem, et divinam suspicati sunt. Quartam causam esse, eàmque vel maximam æqualitatem motûs, conversionem cœli, solis, lunæ, siderumque omnium distinctionem, varietatem, pulchritudinem, ordinem; quarum rerum ad-

16

17

spectus ipse satis indicaret, non esse ea fortuita. Ut si quis in domum aliquam, aut in gymnasium, aut in forum venerit; cùm videat omnium rerum rationem, modum, disciplinam, non possit ea sine causa fieri judicare, sed esse aliquem intelligat, qui præsit, et cui pareatur: multò magis in tantis motionibus, tantisque vicissitudinibus, tam multarum rerum, atque tantarum ordinibus, in quibus nihil unquam immensa et infinita vetustas mentita sit, statuat necesse est, ab aliqua mente tantos naturæ motus gubernari.

VI. Chrysippus quidem, quanquam est acerrimo ingenio, tamen ea dicit, ut ab ipsâ naturâ didicisse, non ut ipse reperisse videatur. *Si enim*, inquit, *est aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio,* 18 *quod vis, quod potestas humana efficere non possit: est certè id, quod illud efficit, homine melius. Atqui res cœlestes, omnesque eæ, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt. Est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius. Id autem quid potiùs dixeris, quàm Deum? Etenim si Dii non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius? in eo enim solo ratio est, quâ nihil potest esse præstantius. Esse autem hominem, qui nihil in omni mundo melius esse, quàm se putet, desipientis arrogantiæ est. Ergo est aliquid melius. Est igitur profectò Deus.* An verò, si domum magnam pulchramque videris, non possis adduci, ut, etiam si dominum non videas, muribus il-

lam et mustelis ædificatam putes : tantum verò ornatum mundi, tantam varietatem, pulchritudinemque rerum cœlestium, tantam vim, et magnitudinem maris, atque terrarum, si tuum, ac non Deorum immortalium domicilium putes, nonne planè desipere videare? An ne hoc quidem intelligimus, omnia supera esse meliora? terram 19 autem esse infimam, quam crassissimus circumfundat aër? ut ob eam ipsam causam, quod etiam quibusdam regionibus, atque urbibus contingere videmus, hebetiora ut sint hominum ingenia propter cœli pleniorem naturam, hoc idem generi humano evenerit, quòd in terra, hoc est, in crassissima regione mundi collocati sint. Et tamen ex ipsa hominum solertia esse aliquam mentem, et eam quidem acriorem, et divinam, existimare debemus. *Unde enim hanc homo arripuit*? ut ait apud Xenophontem Socrates. Quin et humorem, et calorem, qui est fusus in corpore et terrenam ipsam viscerum soliditatem, animum denique illum spirabilem si quis quærat unde habemus; apparet, quòd aliud à terra sumpsimus, aliud ab humore, aliud ab igne, aliud ab aëre eo, quem spiritu ducimus.

VII. Illud autem, quod vincit hæc omnia, rationem dico, et, si placet pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam, ubi invenimus? Unde sustulimus? An 20 cætera mundus habebit omnia, hoc unum, quod plurimi est, non habebit? Atqui certè nihil omnium rerum melius est mundo, ni-

hil præstabilius, nihil pulchrius: nec solùm nihil est, sed ne cogitari quidem quidquam melius potest. Et, si ratione, et sapientiâ nihil est melius, necesse est hæc inesse in eo quod optimum esse concedimus. Quid verò? Tanta rerum consentiens, conspirans, 21 continuata cognatio, quem non coget ea, quæ dicuntur à me, comprobare? Possetne uno tempore florere, deinde vicissim horrere terra? aut, tot rebus ipsis se immutantibus, solis accessus, discessusque solstitiis, brumisque cognosci? aut æstus maritimi, fretorumque angustiæ, ortu aut obitu lunæ commoveri? aut unâ totius cœli conversione cursus astrorum dispares conservari? Hæc ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profectò non possent, nisi ea uno divino, et continuato spiritu continerentur. Atque hæc cùm uberiùs disputantur, et fusiùs, ut mihi est in animo facere, faciliùs 22 effugiunt Academicorum calumniam: cùm autem, ut Zeno solebat, breviùs, angustiùsque concluduntur; tum apertiora sunt ad reprehendendum. Nam ut profluens amnis, aut vix, aut nullo modo; conclusa autem aqua facilè corrumpitur: sic orationis flumine reprehensoris vitia diluuntur; angustia autem conclusæ orationis non facilè se ipsa tutatur. Hæc enim, quæ dilatantur à nobis, Zeno sic premebat.

VIII. *Quod ratione utitur, id melius est, quàm id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur.* Similiter effici potest, sapientem esse

mundum : similiter, beatum : similiter, æternum. Omnia enim hæc meliora sunt, quàm ea, quæ sunt his carentia : nec mundo quidquam melius : ex quo efficitur, esse mundum Deum. Idemque hoc modo : *Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens : mundi autem partes sentientes sunt : non igitur caret sensu mundus.* Pergit idem, et urget angustiùs : *Nihil*, inquit, *quod animi, quod rationis est expers, id generare ex se potest animantem, compotesque rationis. Mundus autem generat animantes, compotesque rationis. Animans est igitur mundus, composque rationis.* Idemque similitudine, ut sæpe solet, rationem conclusit hoc modo : *Si ex oliva modulatè canentes tibiæ nascerentur; num dubitares, quin inesset in oliva tibicinis quædam scientia? Quid, si platani fidiculas ferrent numerosè sonantes? Idem scilicet censeres, in platanis inesse musicam. Cur igitur mundus non animans, sapiensque judicetur, cum ex se procreet animantes atque sapientes?* [23]

IX. Sed quoniam cœpi secus agere, atque initio dixeram : negaram enim hanc primam partem egere oratione, quòd esset omnibus perspicuum, Deos esse : tamen id ipsum rationibus physicis confirmari volo. Sic enim res se habet, ut omnia, quæ alantur, et quæ crescant, contineant in se vim caloris; sine quâ neque ali possent, neque crescere. Nam omne, quod est calidum, et igneum, cietur, et agitur motu suo. Quod autem alitur et crescit, motu quodam utitur certo et æquabili; qui quamdiu rema- [24]

net in nobis, tamdiu sensus et vita remanet; refrigerato autem, et extincto calore, occidimus ipsi, et extinguimur. Quod quidem Cleanthes his etiam argumentis docet, 24 quanta vis insit caloris in omni corpore: negat enim ullum esse cibum tam gravem, quin is die, et nocte concoquatur; cujus etiam in reliquiis inest caloris, quas natura respuerit. Jam verò venæ, et arteriæ micare non desinunt, quasi quodam igneo motu; animadversumque sæpe est, cum cor animantis alicujus evulsum ita mobiliter palpitaret, ut imitaretur igneam celeritatem. Omne igitur, quod vivit, sive animal, sive terrâ editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intelligi debeat, eam caloris naturam, vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Atque id facilius cernemus, toto genere hoc igneo, quod 25 tranat omnia, subtiliùs explicato. Omnes igitur partes mundi tangam, quæ maximo calore fultæ sustinentur. Quod primùm in terrena natura perspici potest. Nam et lapidum conflictu atque tritu elici ignem videmus: et recenti fossione

terram fumare calentem;

atque etiam ex puteis jugibus aquam calidam trahi, et id maximè hibernis fieri temporibus, quòd magna vis caloris, terræ contineatur cavernis; eaque hieme sit densior: ob eamque causam, calorem insitum in terris contineat arctiùs.

X. Longa est oratio, multæque rationes,

quibus doceri possit, omnia, quæ terra concipiat, semina, quæque ipsa ex se generata stirpibus infixa contineat, ea temperatione caloris et oriri, et augescere. Atque aquæ etiam admistum esse calorem, primùm ipse liquor, tum aquæ declarat effusio: quæ neque conglaciaret frigoribus, neque nive, pruinaque concresceret, nisi eadem se admisto calore liquefacta, et dilapsa diffunderet. Itaque et aquilonibus, reliquisque frigoribus adjectis durescit humor: et idem vicissim mollitur tepefactus, et tabescit calore. Atque etiam maria agitata ventis ita tepescunt, ut intelligi facilè possit, in tantis illis humoribus inclusum esse calorem: nec enim ille externus, et adventitius habendus est tepor, sed ex intimis maris partibus agitatione excitatus: quod nostris quoque corporibus contingit, cùm motu, atque exercitatione recalescunt. Ipse verò aër, qui naturâ est maximè frigidus, minimè est expers caloris. Ille verò et multo quidem calore admistus est: ipse enim oritur ex respiratione aquarum: earum enim quasi vapor quidam aër habendus est. Is autem exsistit motu ejus caloris, qui aquis continetur. Quam similitudinem cernere possumus in iis aquis, quæ effervescunt subditis ignibus. Jam verò reliqua quarta pars mundi, ea et ipsa tota natura fervida est, et cæteris naturis omnibus salutarem impertit, et vitalem calorem. Ex quo concluditur, cùm omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili, parique natura in tanta diuturnitate

26

servari : eoque magis, quòd intelligi debet; calidum illud atque igneum, ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis, et causa gignendi, à quo et animantia 27 omnia, et ea quorum stirpes terrâ continentur, et nasci sit necesse, et augescere.

XI. Natura est igitur, quæ contineat mundum omnem, eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu, atque ratione. Om-28 nem enim naturam necesse est, quæ non solitaria sit, neque simplex, sed cum alio juncta, atque connexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in bellua quiddam simile mentis, unde oriantur rerum appetitus. In arborum autem, et earum rerum, quæ gignuntur è terra, radicibus inesse principatus putatur. Principatum autem id dico, quod Græci ἡγεμονικὸν vocant : quo nihil in quoque genere nec potest, nec debet esse præstantius. Itaque necesse est, illud etiam, in quo sit totius naturæ principatus, esse omnium optimum, omniumque rerum potestate, dominatuque dignissimum. Videmus autem, in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo, quod non pars 29 universi sit) inesse sensum, et rationem. In ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, hæc inesse necesse est, et acriora quidem, atque majora. Quo circa sapientem esse mundum necesse est; naturamque eam, quæ res omnes complexa teneat, perfectione rationis excellere, eoque Deum esse mundum, omnemque vim mundi naturâ divinâ contineri. Atque etiam mundi ille fervor pu-

rior, perlucidior mobiliorque multò, ob easque causas aptior ad sensus commovendos, quàm hic noster calor; quo hæc, quæ nota nobis sunt, retinentur, et vigent. 29 Absurdum est igitur dicere, cùm homines, bestiæque hoc calore teneantur, et propterea moveantur, ac sentiant, mundum esse sine sensu; qui integro, et puro, et libero, eodemque acerrimo, et nobilissimo ardore teneatur: præsertim cùm is ardor, qui est mundi, non agitatus ab alio neque externo pulsu, sed per se ipse, ac suâ sponte moveatur. Nam quid potest esse mundo valentius, quod pellat, atque moveat calorem eum, quo ille teneatur?

XII. Audiamus enim Platonem, quasi quemdam Deum philosophorum, cui duo placet esse motus, unum suum, alterum 30 externum: esse autem divinius, quod ipsum ex se suâ sponte moveatur, quàm quod pulsu agitetur alieno. Hunc autem motum in solis animis esse ponit, ab hisque principium motûs esse ductum putat. Quapropter quoniam ex mundi ardore motus omnis oritur, is autem ardor non alieno impulsu, sed suâ sponte movetur; animus sit necesse est. Ex quo efficitur, animantem esse mundum. Atque ex hoc quoque intelligi poterit, in eo inesse intelligentiam, quòd certè est mundus melior, quàm ulla natura. 31 Ut enim nulla pars corporis nostri est, quæ non sit minoris, quàm nosmetipsi sumus: sic mundum universum pluris esse necesse est, quàm partem aliquam universi. Quod si ita est, sapiens sit

mundus necesse est : nam ni ita esset, hominem, qui est mundi pars, quoniam rationis est particeps, pluris esse quàm mundum omnem oporteret. Atque etiam si à primis inchoatisque naturis ad ultimas perfectasque volumus procedere, ad Deorum naturam perveniamus necesse est. Primò enim animadvertimus, à naturâ sustineri ea, quæ
31 gignuntur à terra, quibus natura nihil tribuit amplius, quàm ut ea alendo, atque augendo tueretur. Bestiis autem sensum, et motum dedit, et cum quodam appetitu accessum ad res salutares, à pestiferis recessum : hoc homini amplius, quòd addidit rationem, quâ regerentur animi appetitus, qui tum remitterentur, tum continerentur.

XIII. Quartus autem est gradus, et altissimus eorum, qui natura boni, sapientesque gignuntur : quibus à principio innascitur ratio recta constansque, quæ supra hominem putanda est, Deoque tribuenda, id est, mundo : in quo necesse est perfectam
32 illam, atque absolutam inesse rationem. Neque enim dici potest, illam rerum institutionem non esse aliquid extremum, atque perfectum. Ut enim in vite, ut in pecude (nisi quæ vis obstitit) videmus naturam suo quodam itinere ad ultimum pervenire; atque ut pictura, et fabrica cæteræque artes habent quemdam absoluti operis effectum : sic in omni natura, ac multò etiam magis, necesse est absolvi aliquid, ac perfici. Etenim cæteris naturis multa externa, quo minùs perficiantur, possunt obsistere : universam autem na-

turam nulla res potest impedire; propterea quòd omnes naturas ipsa cohibet, et continet. Quocirca necesse est esse quartum illum, 32 et altissimum gradum, quò nulla vis possit accedere. Is autem est gradus, in quo rerum omnium natura ponitur: quæ quoniam talis est, ut præsit omnibus, et eam nulla res possit impedire, necesse est, intelligentem esse mundum, et quidem etiam sapientem. Quid autem est inscitius, quam eam 33 naturam, quæ omnes res sit complexa, non optimam dici: aut, cùm sit optima, non primùm animantem esse, deinde rationis et consilii compotem, postremò sapientem? Quî potest aliter esse optima? Neque enim, si stirpium similis sit, aut etiam bestiarum, optima putanda sit potiùs, quàm deterrima: nec verò, si rationis particeps sit, nec sit tamen à principio sapiens, non sit deterior mundi potiùs, quàm humana conditio. Homo enim sapiens fieri potest; mundus autem, si in æterno præteriti temporis spatio fuit insipiens, nunquam profectò sapientiam consequetur: ita erit homine deterior. Quod quoniam absurdum est, et sapiens a principio mundus, et Deus habendus est: neque enim est quidquam aliud, præter mundum, cui nihil absit; quodque undique aptum, atque perfectum, expletumque sit omnibus suis numeris, et partibus.

XIV. Scitè enim Chrysippus, Ut clypei 34 causâ, involucrum; vaginam autem, gladii: sic, præter mundum, cætera omnia aliorum causâ esse generata, ut eas fruges

atque fructus, quos terra gignit, animantium causâ; animantes autem, hominum; ut equum, vehendi causâ; arandi, bovem; venandi, et custodiendi, canem. Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum, et imitandum: nullo modo perfectus, sed est quædam particula perfecti. Sed mundus, quoniam omnia complexus est, nec est quidquam, quod non insit in eo, perfectus undique est. Quid igitur potest ei deesse, quod est optimum? Nihil autem est mente, et ratione melius: ergo hæc mundo deesse non 35 possunt. Bene igitur idem Chrysippus, qui similitudines adjungens, omnia in perfectis et maturis docet esse meliora, ut in equo, quàm in equulo; in cane, quàm in catulo; in viro, quàm in puero: item, quod in omni mundo optimum sit, id in perfecto aliquo, atque absoluto esse debere. Est autem nihil mundo perfectius, nihil virtute melius: igitur mundi est propria virtus. Nec verò hominis natura perfecta est; et efficitur tamen in homine virtus: quantò igitur in mundo faciliùs? Est ergo in eo virtus: sapiens est igitur; et propterea Deus.

XV. Atque hac mundi divinitate perspectâ, tribuenda est sideribus eadem divinitas: quæ ex mobilissima, purissimaque ætheris parte gignuntur; neque ullâ præterea sunt admistâ naturâ, totaque sunt calida, atque perlucida: ut ea quoque rectissimè et animantia esse, et sentire, atque intelligere dicantur. Atque ea quidem tota esse ignea, 37 duorum sensuum testimonio confirmari Clean-

thes putat, tactûs, et oculorum. Nam Solis candor illustrior est, quàm ullus ignis, 36 quippe qui immenso mundo tam longè, latéque colluceat: et is ejus tactus est, ut non tepefaciat solùm, sed etiam sæpe comburat: quorum neutrum faceret, nisi esset igneus. Ergo, inquit, cùm sol igneus sit, Oceanique alatur humoribus, quia nullus ignis sine pastu aliquo possit permanere; necesse est, 37 aut ei similis sit igni, quem adhibemus ad usum, atque ad victum; aut ei, qui corporibus animantium continetur. Atque hic noster ignis, quem usus vitæ requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocumque invasit, cuncta disturbat, ac dissipat. Contrà ille corporeus, vitalis et salutaris, omnia conservat, alit, auget, sustinet, sensuque afficit. Negat ergo esse dubium, horum ignium Sol utri similis sit, cùm is quoque efficiat, ut omnia floreant, et in suo quæque genere pubescant. Quare cùm Solis ignis similis eorum ignium sit, qui sunt in corporibus animantium; Solem quoque animantem esse oportet, et quidem reliqua astra, quæ oriantur in ardore cœlesti, qui æther, vel cœlum nominatur. Cùm igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aëre aliorum; absurdum esse Aristoteli videtur, in ea parte, quæ sit ad gignenda animalia aptissima, animal gigni nullum putare. Sidera autem æthereum locum obtinent: qui quoniam 38 tenuissimus est, et semper agitatur, et viget; necesse est, quod animal in eo gi-

gnatur, id et sensu acerrimo, et mobilitate celerrimâ esse. Quare cùm in æthere astra gignantur, consentaneum est, in iis sensum inesse, et intelligentiam. Ex quo efficitur, in Deorum numero astra esse ducenda,

XVI. Etenim licet videre acutiora ingenia, et ad intelligendum aptiora eorum, qui terras incolant eas, in quibus aër sit purus, ac tenuis, quàm illorum, qui utantur crasso cœlo, atque concreto. Quinetiam cibo, quo utatur, interesse aliquid ad mentis aciem putant. Probabile est igitur, præstantem intelligentiam in sideribus esse, quæ et 58 æthereain mundi partem incolant, et marinis, terrenisque humoribus, longo intervallo extenuatis, alantur. Sensum autem astrorum, atque intelligentiam maximè declarat ordo eorum, atque constantia : nihil est enim, quod ratione, et numero moveri possit sine consilio ; in quo nihil est temerarium, nihil varium, nihil fortuitum. Ordo autem siderum, et in omni æternitate constantia, neque naturam significat ; est enim plena rationis : neque fortunam, quæ amica varietati constantiam respuit. Sequitur ergo, ut ipsa suâ sponte, suo sensu, ac divinitate moveantur. Nec verò Aristoteles non laudandus in eo, quòd omnia, quæ moventur, aut naturâ moveri censuit, aut vi, aut voluntate : moveri autem solem, et lunam, et sidera omnia. Quæ autem naturâ moverentur, hæc aut pondere deorsum, aut levitate in sublime ferri : quorum neutrum

astris contingeret, propterea quòd eorum motus in orbem circumque ferretur. Nec verò dici potest, vi quâdam majore fieri, ut contra naturam astra moveantur: quæ enim potest major esse? Restat igitur, ut motus astrorum sit voluntarius: quæ qui videat, non indoctè solùm, verùm etiam impiè faciat, si Deos esse neget. Nec sanè 39 multum interest, utrùm id neget, an eos omni procuratione, atque actione privet: mihi enim, qui nihil agit, esse omnino non videtur. Esse igitur Deos ita perspicuum est, ut, id qui neget, vix eum sanæ mentis existimem.

XVII. Restat, ut, qualis eorum natura 40 sit, consideremus: in quo nihil est difficilius, quàm à consuetudine oculorum aciem mentis adducere. Ea difficultas induxit, et vulgò imperitos, et similes philosophos imperitorum, ut, nisi figuris hominum constitutis, nihil possent de Diis immortalibus cogitare. Cujus opinionis levitas confutata à Cotta, non desiderat orationem meam. Sed cùm talem esse Deum certâ notione animi præsentiamus, primùm ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit præstantius: ad hanc præsensionem, notionemque nostram, nihil video, quod potiùs accomodem, quàm ut primùm hunc ipsum mundum, quo nihil fieri excellentius potest, animantem esse, et Deum judicem. Hic quàm volet Epicurus jocetur, homo non 41 aptissimus ad jocandum, miniméque resipiens patriam, et dicat, et se non posse in-

telligere, qualis sit volubilis, et rotundus
41 Deus: tamen ex hoc, quod ipse etiam probat, nunquam me movebit. Placet enim illi esse Deos, quia necesse sit præstantem esse aliquam naturam, quâ nihil sit melius. Mundo autem certè nihil est melius. Nec dubium, quin, quod animans sit, habeatque sensum, et rationem, et mentem, id sit melius, quàm id, quod his careat. Ita efficitur, animantem, sensûs, mentis, rationis mundum esse compotem: quâ ratione, Deum esse mundum, concluditur. Sed hæc paulò pòst faciliùs cognoscentur ex iis rebus ipsis, quas mundus efficit.

XVIII. Interea, Vellei, Noli, quæso, præ te ferre, vos planè expertes esse doctrinæ.
42 Conum tibi ais, et cylindrum, et pyramidem, pulchriorem, quàm sphæram, videri. Novum etiam oculorum judicium habetis. Sed sint ista pulchriora, dumtaxat adspectu: quod mihi tamen ipsum non videtur; quid
43 enim pulchrius eâ figurâ, quæ sola omnes alias figuras complexu continet, quæ nihil asperitatis habere, nihil offensionis potest, nihil incisum angulis, nihil anfractibus, nihil eminens, nihil lacunosum? Cùmque duæ formæ præstantes sint, ex solidis globus; (sic enim *σφαῖραν* interpretari placet) ex planis autem, circulus, aut orbis, qui *κύκλος* Græcè dicitur; his duabus formis contingit solis, ut omnes earum partes sint inter se simillimæ, à medioque tantùm absit extremum, quantùm idem à summo: quo nihil fieri potest aptius. Sed si hæc non vi-

detis, quia nunquam eruditum illum pulverem attigistis; ne hoc quidem physici intelligere potuistis, hanc æqualitatem motûs, constantiamque ordinum in alia figura non potuisse servari? Itaque nihil potest esse indoctius, quàm quod à vobis affirmari solet. Nec enim hunc ipsum mundum pro certo rotundum esse dicitis; nam posse fieri, ut sit aliâ figurâ; innumerabilesque mundos alios aliarum esse formarum. Quæ si bis bina quot essent, didicisset Epicurus, certè non diceret. Sed dum palato, quid sit optimum, judicat, *cœli palatum*, ut ait Ennius, non suspexit. 43

XIX. Nam cùm duo sint genera siderum; quorum alterum spatiis immutabilibus ab ortu ad occasum commeans, nullum unquam cursus sui vestigium inflectat: alterum autem continuas conversiones duas iisdem spatiis, cursibusque conficiat: ex utraque re et mundi volubilitas, quæ nisi in globosâ forma esse non posset, et stellarum rotundi ambitus cognoscuntur. Primusque sol, qui astrorum obtinet principatum, ita movetur, ut cùm terras largâ luce compleverit, easdem modò his, modò illis ex partibus opacet. Ipsa enim umbra terræ soli officiens, noctem efficit: nocturnorum autem spatiorum eadem est æquabilitas, quæ diurnorum; ejusdemque solis tum accessus modici, tum recessus, et frigoris, et caloris modum temperant. Circuitus enim solis orbium V, et LX, et CCC, quartâ ferè diei parte additâ, conversionem conficiunt annuam: inflectens 44

autem sol cursum tum ad septentriones, tum ad meridiem, æstates et hiemes efficit, et ea duo tempora, quorum alterum hiemi senescenti adjunctum est, alterum æstati. Ita ex quatuor temporum mutationibus, omnium, quæ terrâ, marique gignuntur, initia, causæque dicuntur. Jam solis annuos 44 cursus spatiis menstruis luna consequitur: cujus tenuissimum lumen facit proximus accessus ad solem, digressus autem longissimus quisque plenissimum. Neque solùm ejus species, ac forma mutatur tum crescendo, tum defectibus in initia recurrendo; sed etiam regio, quæ tum est aquilonaris, tum australis. In lunæ quoque cursu est et bruinæ quædam et solstitii similitudo: multaque ab ea manant, et fluunt, quibus et animantes alantur, augescantque et pubescant, maturitatemque assequantur, quæ oriuntur è terra.

45 XX. Maximè verò sunt admirabiles motus earum quinque stellarum, quæ falsò vocantur errantes: nihil enim errat, quod in omni æternitate conservat progressus, et regressus, reliquosque motus constantes, et ratos. Quod eò est admirabilius in his stellis, quas dicimus, quia tum occultantur, tum rursùm aperiuntur, tum abeunt, tum recedunt, tum antecedunt, tum subsequuntur, tum celeriùs moventur, tum tardiùs, tum omninò ne moventur quidem, sed ad quod- 46 dam tempus insistunt. Quarum ex disparibus motionibus magnum annum mathematici nominaverunt, qui tum efficitur, cùm

Solis et Lunæ, et quinque errantium ad eamdem inter se comparationem confectis omnium spatiis est facta conversio. Quæ quàm longa sit, magna quæstio est : esse verò certam, et definitam, necesse est. Nam ea, quæ Saturni stella dicitur, φαίνων que à Græcis nominatur, quæ à terra abest plurimùm, xxx ferè annis cursum suum conficit : in quo cursu multa mirabiliter efficiens, tum antecedendo, tum retardando, tum vespertinis temporibus delitescendo, tum matutinis rursum se aperiendo, nihil immutat sempiternis seculorum ætatibus, quin eadem iisdem temporibus efficiat. Infrà autem hanc propiùs à terra Jovis stella fertur, quæ φαέθων dicitur : eaque eumdem xii signorum orbem annis xii conficit, easdemque quas Saturni stella, efficit in cursu varietates. Huic autem proximum inferiorem orbem tenet πυρόεις, quæ stella Martis appellatur : eaque iiii et xx mensibus, iv, ut opinor, diebus minùs, eumdem lustrat orbem, quem duæ superiores. Infra hanc autem stella Mercurii est : ea στίλβων appellatur à Græcis : quæ anno ferè vertente signiferum lustrat orbem, neque à sole longiùs unquam unius signi intervallo discedit, tum antevertens, tum subsequens. Infima est quinque errantium, terræque proxima, stella Veneris, quæ φωσφόρος græcè, Lucifer latinè dicitur, cùm antegreditur solem : cùm subsequitur autem, Hesperos. Ea cursum anno conficit, et latitudinem lustrans signiferi orbis, et longitudinem : quod idem faciunt stellæ superio-

46

47

res : neque unquam ab sole duorum signorum intervallo longiùs discedit, tum antecedens, tum subsequens.

48 XXI. Hanc igitur in stellis constantiam, hanc tantam tam variis cursibus in omni æternitate convenientiam temporum, non possum intelligere sine mente, ratione, con-
49 silio. Quæ cum in sideribus inesse videamus, non possumus ea ipsa non in Deorum numero reponere. Nec verò stellæ eæ, quæ inerrantes vocantur, non significant eamdem mentem, atque prudentiam; quarum est quotidiana, conveniens, constansque conversio : nec habent æthereos cursus, neque cœlo inhærentes, ut plerique dicunt physicæ rationis ignari. Non est enim ætheris ea natura, ut vi sua stellas complexa contorqueat : nam tenuis, ac perlucens, et æquabili calore suffusus æther, non satis aptus ad stellas continendas videtur. Habent igitur suam sphæram stellæ inerrantes ab ethereâ conjunctione secretam, et liberam. Earum autem perennes cursus, atque perpetui, cum admirabili, incredibilique constantiâ, declarant in his vim, et mentem esse divinam : ut, hæc ipsa qui non sentiat Deorum vim habere, is nihil omninò sensurus esse videatur. Nulla igitur in cœlo nec fortuna, nec temeritas, nec erratio, nec varietas inest : contraque omnis ordo, veritas, ratio, constantia : quæque his vacant, ementita, et falsa, plenaque erroris eunt circum terras, infra lunam, quæ omnium ultima est; in terrisque versantur. Cœlestem

ergo admirabilem ordinem incredibilemque constantiam, ex quâ conservatio, et salus omnium omnis oritur, qui vacare mente putat, is ipse mentis expers habendus est. Haud ergo, ut opinor, erravero, si à principe investigandæ veritatis, hujus disputationis principium duxero. 50

XXII. Zeno igitur ita naturam definit, ut eam dicat, *ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem viâ.* Censet enim artis maximè proprium esse, creare, et gignere, quodque in operibus nostrarum ar- 51 tium manus efficiat, id multò artificiosiùs naturam efficere, id est, ut dixi, ignem artificiosum, magistrum artium reliquarum. Atque hac quidem ratione, omnis natura artificiosa est, quòd habet quasi viam quamdam et sectam, quam sequatur. Ipsius verò mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solùm, sed planè artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix, et provida utilitatum, opportunitatumque omnium. Atque ut cæteræ naturæ suis seminibus quæque gignuntur, augescunt, continentur: sic natura mundi omnes motus habet voluntarios, conatusque, et appetitiones, quas ὁρμὰς Græci vocant: et his consentaneas actiones sic adhibet, ut nosmetipsi, qui animis movemur et sensibus. Talis igitur mens mundi cùm sit, ob eamque causam vel prudentia, vel providentia appellari rectè possit, (Græcè enim πρόνοια dicitur) hæc potissimùm providet, et in his maximè est occupata, primùm ut mundus

quàm aptissimus sit ad permanendum; deinde ut nullâ re egeat, maximè autem ut in eo eximia pulchritudo sit, atque omnis ornatus.

52 XXIII. Dictum est de universo mundo: dictum est etiam de sideribus: ut jam propemodum appareat multitudo nec cessantium Deorum, nec ea, quæ agant, molientium cum labore operoso, ac molesto. Non enim venis, et nervis, et ossibus continentur, nec iis escis, aut potionibus vescuntur, ut aut nimis acres, aut nimis concretos humores colligant: nec iis corporibus sunt, ut aut casus, aut ictus extimescant, aut morbos metuant ex defatigatione membrorum. Quæ verens Epicurus, monogrammos Deos, et nihil agentes commentus est. Illi autem pulcherrimâ formâ præditi purissimaque in regione cœli collocati, ita feruntur, moderanturque cursus, ut ad omnia conservan-53da, et tuenda consensisse videantur. Multæ autem aliæ naturæ Deorum ex magnis beneficiis eorum non sine causâ, et à Græciæ sapientibus, et à majoribus nostris constitutæ, nominatæque sunt. Quidquid enim magnam utilitatem generi afferret humano, id non sine divina bonitate erga homines fieri arbitrabantur. Itaque tum illud, quod erat à Deo natum, nomine ipsius Dei nuncupabant: ut cùm fruges *Cererem* appellamus, vinum autem *Liberum*: ex quo illud Terentii,

Sine Cerere, et Libero friget Venus

tum autem res ipsa, in quâ vis inest major aliqua, sic appellatur, ut ea ipsa res nomi- 53 netur Deus, ut Fides, ut Mens, quas in Capitolio dedicatas videmus proximè à M. Æmilio Scauro; antè autem ab Atilio Calatino erat Fides consecrata. Vides Virtutis templum, vides Honoris à M. Marcello renovatum, quod multis antè annis erat bello Ligustico à Q. Maximo dedicatum. Quid Opis? quid Salutis? quid Concordiæ? Libertatis? Victoriæ? Quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine Deo regi non posset, ipsa res Deorum nomen obtinuit. Quo ex genere, Cupidinis, et Voluptatis, et Lubentinæ Veneris vocabula consecrata sunt, vitiosarum rerum, neque naturalium, quanquam Velleius aliter existimat: sed tamen ea ipsa vitia naturam vehementiùs sæpe pulsant. Utilitatum igitur magnitudine constituti sunt ii Dii, qui utilitates quasque gignebant. Atque his quidem nominibus, quæ paulò antè dicta sunt à me, quæ vis sit, in quoque declaratur Deo.

XXIV. Suscepit autem vita hominum, consuetudoque communis, ut beneficiis excellentes viros in cœlum famâ ac voluntate 54 tollerent. Hinc Hercules, hinc Castor, et Pollux, hinc Æsculapius: hinc Liber etiam: (hunc dico Liberum Semele natum, non eum, quem nostri majores augustè, sanctéque Liberum cum Cere, et Libera consecraverunt: quod quale sit, ex mysteriis intelligi potest. Sed quòd ex nobis natos, liberos appellamus, idcirco Cerere nati, no-

minati sunt Liber, et Libera : quod in Libera servant, in Libero non item :) hinc etiam Romulus quem quidam eumdem esse 55Quirinum putant : quorum cùm remanerent animi, atque æternitate fruerentur, Dii ritè sunt habiti; cùm et optimi essent, et æterni. 56Aliâ quoque ex ratione, et quidem physicâ, magna fluxit multitudo Deorum : qui induti specie humanâ fabulis poëtis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus à Zenone tractatus, post à Cleanthe, et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. Nam vetus hæc opinio Græciam opplevit, exsectum Cœlum à filio Saturno, vinctum autem Sa-57turnum ipsum à filio Jove. Physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas : cœlestem enim, altissimam æthereamque naturam, id est, igneam, quæ per sese omnia 58gigneret, vacare voluerunt eâ parte corporis, quæ conjunctione alterius egeret ad procreandum.

XXV. Saturnum autem, eum esse voluerunt, qui cursum, et conversionem spatiorum, ac temporum contineret; qui Deus græcè idipsum nomen habet : Κρόνος enim dicitur; qui est idem χρόνος, id est, spatium temporis. Saturnus autem est appellatus, quòd saturetur annis. Ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit ætas temporum spatia, annisque præteritis insaturabiliter expletur. Vinctus est autem à Jove, ne immoderatos cursus haberet, atque ut eum siderum vinculis alligaret. Sed ipse Jupiter,

piter, id est, *juvans pater*, quem conversis casibus appellamus à juvando Jovem, à poetis *pater divûmque hominumque* dicitur : à majoribus autem nostris *optimus*, *maximus*; et quidem antè optimus, id est, beneficentissimus, quàm maximus : quia majus est, certéque gratius, prodesse omnibus, quàm opes magnas habere. Hunc igitur Ennius, ut suprà dixi, nuncupat ita dicens,

Adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem. 58

Planiusque alio loco idem,

Cui, quod in me est, exsecrabor hoc, quod lucet quidquid est.

Hunc etiam augures nostri; cùm dicunt, *Jove fulgente, tonante* : dicunt enim, *cœlo fulgente, tonante*. Euripides autem, ut multa præclarè, sic hoc breviter,

Vides sublime fusum, immoderatum æthera,
Qui tenero terram circumjectu amplectitur :
Hunc summum habeto divum : hunc perhibeto Jovem.

XXVI. Aër autem, ut Stoïci disputant, interjectus inter mare et cœlum, Junonis nomine consecratur : quæ est soror et conjux Jovis, et quòd ei similitudo est ætheris, et cum eo summa conjunctio. Effœminarunt autem eum, Junonique tribuerunt, quòd nihil est eo mollius. Sed Junonem à *Juvando* credo nominatam. Aqua restabat et terra, ut essent ex fabulis tria regna divisa. Datum est igitur Neptuno, altero Jovis, ut vo- 59 lunt, fratri, maritimum omne regnum;

nomenque productum, ut Portunus à portu, sic Neptunus à *nando*, paulum primis literis immutatis. Terrena autem vis omnis, atque natura, Diti patri dedicata est: qui *Dives*, ut apud Græcos Πλϐτων, quia et recidant omnia in terras, et oriantur à terris. Is rapuit Proserpinam, quod Græcorum nomen est: ea enim est, quæ Περσεφόνη Græcè nominatur: quam frugum semen esse volunt, absconditamque quæri à matre fingunt. Mater autem Ceres, tamquam *Geres*; casuque prima litera itidem immutata, ut à Græcis: nam ab illis quoque Δημήτερ, quasi Γημήτηρ, nominata est. Jam qui *magna verteret*, Mavors: Minerva autem, quæ vel *minueret*, vel *minaretur*.

XXVII. Cumque in omnibus rebus vim haberent maximam prima, et extrema, principem in sacrificando Janum esse voluerunt: quod ab *eundo* nomen est deductum: ex quo transitiones perviæ, *Jani*; foresque 60 in liminibus profanarum ædium, *januæ* nominantur. Nam Vestæ nomen à Græcis: ea est enim, quæ ab illis Ε'ςια dicitur: vis autem ejus ad aras, et focos pertinet: itaque in ea Dea, quæ est rerum custos intimarum, omnis et precatio, et sacrificatio extrema est. Nec longè absunt ab hac vi Dii Penates, sive à *penu* ducto nomine, (est enim omne, quo vescuntur homines, penus) sive ab eo, quòd *penitus* insident: ex quo etiam *Penetrales* à poëtis vocantur. Jam Apollinis nomen, est Græcum; quem Solem esse volunt. Dianam autem, et Lunam, eamdem

esse putant : cùm sol dictus sit, vel quia *solus* ex omnibus sideribus est tantus, vel quia, cùm est exortus, obscuratis aliis omnibus *solus* apparet; Luna à *lucendo* nominata sit : eadem est enim Lucina. Itaque, ut apud Græcos Dianam, eamque Luciferam, sic 60 apud nostros Junonem Lucinam in pariendo invocant : quæ eadem Diana omnivaga dicitur; non à *venando*, sed quòd in septem numeratur tanquam vagantibus. Diana dicta, quia noctu quasi diem efficeret. Adhibetur autem ad partus, quòd ii maturescunt aut septem nonnunquam, aut plerumque novem lunæ cursibus : qui quia mensa spatia conficiunt, *menses* nominantur. Concinneque, ut multa, Timæus : qui cùm in historia dixisset, quâ nocte natus Alexander esset, eâdem Dianæ Ephesiæ templum deflagravisse, adjunxit, *minimé id esse miran-* 61 *dum, quòd Diana, cùm in partu Olympiadis adesse voluisset, abfuisset domo.* Quæ autem dea ad res omnes *veniret*, Venerem nostri nominaverunt, atque ex ea potiùs venustas, quàm Venus ex venustate.

XXVIII. Videtisne igitur, ut à physicis rebus, bene atque utiliter inventis, tracta ratio sit ad commentitios, et fictos Deos? Quæ res genuit falsas opiniones, erroresque turbulentos, et superstitiones pænè aniles. Et formæ enim nobis Deorum, et ætates, et vestitus, ornatusque noti sunt : genera præterea, conjugia, cognationes, omniaque traducta ad similitudinem imbecillitatis humanæ. Nam et perturbatis animis indu-

cuntur : accipimus enim Deorum cupiditates, ægritudines, iracundias : nec verò, ut fabulæ ferunt, Dii bellis, præliisque caruerunt : nec solùm, ut apud Homerum, cùm duos exercitus contrarios alii Dii ex alia parte defenderent, sed etiam, ut cum Titanis, ut cum Gigantibus, sua propria bella gesserunt. Hæc et dicuntur, et creduntur stultissimè, et plena sunt futilitatis, summæque levitatis. Sed tamen, his fabulis spretis, ac repudiatis, Deus pertinens per naturam cu-
62 jusque rei, per terras Ceres, per maria Neptunus, alii per alia, poterunt intelligi : qui, qualesque sint, quoque eos nomine consuetudo nuncupaverit, quos Deos et venerari, et colere debemus. Cultus autem Deorum est optimus, idemque castissimus, atque sanctissimus, plenissimusque pietatis, ut eos semper purâ, integrâ, incorruptâ et mente, et voce veneremur. Non enim philosophi solùm, verùm etiam majores nostri superstitionem à religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur, et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, *superstitiosi* sunt appellati : quod nomen posteà latiùs patuit. Qui autem omnia, quæ ad cultum Deorum pertinerent, diligenter retractarent, et
63 tamquam relegerent, sunt dicti *religiosi*, ex relegendo, ut *elegantes* ex eligendo; tanquam à diligendo *diligentes*, ex intelligendo *intelligentes*. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quæ in religioso. Ita factum est in superstitioso, et religioso, alterum vitii nomen, alterum laudis. Ac

mihi videor satis, et esse Deos, et quales essent, ostendisse.

XXIX. Proximum est, ut doceam, Deo- 64 rum providentiâ mundum administrari. Magnus sanè locus est, et à vestris, Cotta, vexatus : ac nimirum vobiscum omne certamen est. Nam vobis, Vellei, minùs notum est, quemadmodum quidque dicatur. Vestra enim solùm legitis, vestra amatis : cæteros causâ incognitâ condemnatis. Velut à te ipso, hesterno die, dictum est, anum fatidicam Πρόνοιαν à Stoïcis induci. Quod eo errore dixisti, quia existimas ab his providentiam fingi quasi quamdam deam singularem, quæ mundum omnem gubernet, et regat : sed id præcisè dicitur. Ut, si quis dicat, Athenien- 65 sium rempublicam consilio regi, desit illud, Areopagi : sic, cùm dicimus, providentiâ mundum administrari, deesse arbitror, Deorum. Plenè autem, et perfectè sic dici existimato, providentiâ Deorum mundum administrari. Ita salem istum, quo caret vestra natio, in irridendis nobis nolitote consumere : et mehercle, si me audiatis, ne experiamini quidem. Non decet : non datum est : 66 non potestis. Nec verò hoc in te uno convenit, moribus domesticis, ac nostrorum hominum urbanitate limato : sed cùm in reliquos vestros, tum in eum maximè, qui ista peperit, hominem sine arte, sine literis, insultantem in omnes, sine acumine ullo, sine auctoritate, sine lepore.

XXX. Dico igitur providentiâ Deorum mundum, et omnes mundi partes et initio

constitutas esse, et omni tempore administrari: eamque disputationem tres in partes nostri ferè dividunt; quarum pars prima est, quæ ducitur ab ea ratione, quæ docet esse Deos: quo concesso, confitendum est eorum consilio mundum administrari. Secunda est autem, quæ docet, omnes res subjectas esse naturæ sentienti; ab eaque omnia pulcherrimè geri: quo constituto, sequitur ab animantibus principiis eam esse generatam. Tertius locus est, qui ducitur ex admiratione rerum cœlestium, atque terrestrium. Primùm igitur aut negandum est Deos esse, quod et Democritus simulacra, et Epicurus imagines inducens, quodam pacto negat: aut, qui Deos esse concedant, iis fatendum est, eos aliquid agere, idque præclarum: nihil est autem præclarius mundi administratione: Deorum igitur consilio administratur. Quod si aliter est, aliquid profectò sit necesse est melius, et majore vi præditum, quàm Deos, quale id cumque est, sive inanima natura, sive necessitas vi magnâ incitata, hæc pulcherrima opera efficiens, quæ videmus. Non est igitur natura Deorum præpotens, neque excellens, siquidem ea subjecta est ei vel necessitati, vel naturæ, quâ cœlum, maria, terræ regantur. Nihil autem est præstantius Deo. Ab eo igitur necesse est mundum regi. Nulli igitur est naturæ obediens, aut subjectus Deus. Omnem ergo regit ipse naturam. Etenim si concedimus, intelligentes esse Deos, concedimus etiam providentes, et rerum quidem maximarum.

Ergo utrùm ignorant, quæ res maximæ sint, quoque hæ modo tractandæ, et tuendæ; an vim non habent, quâ tantas sustineant et gerant? At et ignoratio rerum, aliena naturæ Deorum est; et sustinendi muneris propter imbecillitatem difficultas, minimè cadit in majestatem Deorum. Ex quo efficitur id, quod volumus, Deorum providentiâ mundum administrari.

XXXI. Atqui necesse est, cùm sint Dii, (si modò sint, ut profectò sunt) animantes esse, nec solùm animantes, sed etiam rationis compotes, inter seque quasi civili conciliatione, et societate conjunctos, unum mundum, ut communem rempublicam, atque urbem aliquam regentes. Sequitur, ut eadem sit in his, quæ in genere humano, ratio, eadem veritas utrobique sit, eademque lex: quæ est recti præceptio, pravique depulsio. Ex quo intelligitur, prudentiam quoque, et mentem à Diis ad homines pervenisse: ob eamque causam majorum institutis mens, fides, virtus, concordia, consecratæ, et publicè dedicatæ sunt. Quæ quî convenit penes Deos esse negare, cùm eorum augusta, et sancta simulacra veneremur? Quòd si inest in hominum genere mens, fides, virtus, concordia: unde hæc in terras, nisi à superis, defluere potuerunt? Cùmque sint in nobis consilium, ratio, prudentia; necesse est, Deos hæc ipsa habere majora, nec habere solùm, sed etiam his uti in maximis, et optimis rebus. Nihil autem est nec majus, nec melius mundo: necesse est ergo

68

69

eum Deorum consilio, et providentiâ administrari. Postremò cùm satis docuerimus, hos esse Deos, quorum insignem vim, et illustrem faciem videremus, solem dico, et lunam, et vagas stellas, et inerrantes, et cœlum, et mundum ipsum, et earum rerum vim, quæ inessent in omni mundo cum magno usu, et commoditate generis humani: efficitur, omnia regi divinâ mente, atque providentiâ. Ac de prima quidem parte satis dictum est.

69 XXXII. Sequitur ut doceam, omnia subjecta esse naturæ, eaque ab ea pulcherrimè regi. Sed quid sit ipsa natura, explicandum est antè breviter, quo faciliùs id, quod docere volumus, intelligi possit. Namque alii naturam censent esse vim quamdam sine ratione, cientem motus in corporibus necessa-
70 rios: alii autem, vim participem rationis, atque ordinis; tanquam viâ progredientem, declarantemque, quid cujusque rei causa efficiat, quid sequatur; cujus solertiam nulla ars, nulla manus, nemo opifex consequi possit imitando. Seminis enim vim esse tantam, ut id, quanquam sit perexiguum, tamen si inciderit in concipientem, comprehendentemque naturam, nactumque sit materiam, quâ ali, augerique possit, ita fingat et efficiat in suo quidque genere; partim ut tantummodò per stirpes alantur suas, partim ut moveri etiam, et sentire, et appetere possint, et ex sese similia sui gignere. Sunt autem, qui omnia naturæ nomine appellent, ut Epicurus, qui ita dividit, om-

nium, quæ sint, naturam, esse corpora, et inane, quæque his accidant. Sed nos cùm dicimus naturâ constare, administrarique mundum, non ita dicimus, ut glebam, aut fragmentum lapidis, aut aliquid ejusmodi, nullâ cohærendi naturâ, sed ut arborem, 71 ut animal, in quibus nulla temeritas, sed ordo apparet, et artis quædam similitudo.

XXXIII. Quòd si ea, quæ a terra stirpibus continentur, arte naturæ vivunt, et vigent: profectò ipsa terra eâdem vi continetur et arte naturæ, quippe quæ gravidata seminibus, omnia pariat, et fundat ex sese, stirpes amplexa alat, et augeat, ipsaque alatur vicissim a superis, externisque naturis. Ejusdem exspirationibus aër alitur, et æther, et omnia supera. Ita, si terra naturâ tenetur, et viget, eadem ratio in reliquo mundo est: stirpes enim terræ inhærent: animantes autem adspiratione aëris sustinentur: ipseque aër nobiscum videt, nobiscum audit, nosbicum sonat: nihil enim eorum sine eo fieri potest. Quin etiam movetur nobiscum: quocumque enim imus, quacumque movemur, videtur quasi locum dare, et cedere. Quæque in medium locum mundi, qui est 72 infimus, et quæ a medio in superum, quæque conversione rotundâ circum medium feruntur, ea continentem mundi efficiunt, unamque naturam. Et cùm quatuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra, aqua: ex aqua oritur aër: ex aëre æther: deinde retrorsum vicissim ex æthere aër, ex aëre

aqua : ex aqua terra infima. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursùm, deorsùm, ultrò, citròque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur. Quæ aut sempiterna sit necesse est, hoc eodem ornatu, quem videmus : aut certè perdiuturna, permanens ad longinquum, et immensum pænè tempus. Quorum utrumvis sit, sequitur, naturâ mundum administrari.
73 Quæ enim classium navigatio, aut quæ instructio exercitûs, aut rursus (ut ea quæ natura efficit, conferamus) quæ procreatio vitis, aut arboris, quæ porro animantis figura, conformatioque membrorum, tantam naturæ solertiam significat, quantam ipse mundus? Aut igitur nihil est, quod sentiente naturâ regatur, aut mundum regi confitendum est.
74 Etenim qui reliquas naturas omnes, earumque semina contineat, quî potest ipse non naturâ administrari? Ut si qui dentes, et pubertatem naturâ dicat existere; ipsum autem hominem, cui ea exsistant, non constare naturâ; non intelligat, ea, quæ efferant aliquid ex sese, perfectiores habere naturas, quam ea, quæ ex iis efferantur.

XXXIV. Omnium autem rerum, quæ naturà administrantur, seminator, et sator, et parens, ut ita dicam, atque educator, et altor est mundus : omniaque, sicut membra et partes suas nutricatur, et continet. Quòd si mundi partes naturâ administrantur, necesse est mundum ipsum naturâ administrari; cujus quidem administratio nihil habet in se, quod reprehendi possit : ex iis

enim naturis, quæ erant, quod effici potuit optimum, effectum est. Doceat ergo aliquis potuisse melius. Sed nemo unquam docebit: et, si quis corrigere aliquid volet, aut deterius faciet, aut id, quod fieri non potuit, desiderabit. Quòd si omnes mundi partes ita constitutæ sunt, ut neque ad usum meliores potuerint esse, neque ad speciem pulchriores: videantur utrùm ea fortuita sint, an eo statu, quo cohærere nullo modo potuerint, nisi sensu moderante, divinaque providentiâ. Si ergo meliora sunt ea, quæ naturâ, quàm illa quæ arte profecta sunt; nec ars efficit quidquam sine ratione: ne natura quidem rationis expers est habenda. Quî igitur convenit, signum aut tabulam pictam cùm adspexeris, scire adhibitam esse artem: cùmque procul cursum navigii videris, non dubitare, quin id ratione, atque arte moveatur: aut cùm solarium vel descriptum, aut ex aqua contemplere, intelligere declarari horas arte, non casu: mundum autem, qui et has ipsas artes, et earum artifices, et cuncta complectatur, consilii et rationis esse expertem putare? Quòd si in Scythiam, aut in Britanniam, sphæram aliquis tulerit hanc, quam nuper familiaris noster effecit Posidonius, cujus singulæ conversiones idem efficiunt in sole, et in luna, et in quinque stellis errantibus, quod efficitur in cœlo singulis diebus, et noctibus: quis in illa barbarie dubitet, quin ea sphæra sit perfecta ratione?

75

76

XXXV. Hi autem dubitant de mundo,

ex quo et oriuntur, et fiunt omnia, casune ipse sit effectus, aut necessitate aliquâ, an ratione, ac mente divinâ; et Archimedem arbitrantur plus valuisse in imitandis sphæræ conversionibus, quàm naturam in efficiendis, præsertim cùm multis partibus sint illa perfecta, quàm hæc simulata, solertiùs.

76 Atqui ille apud Acium pastor, qui navem nunquam antè vidisset, ut procul divinum et novum vehiculum Argonautarum e monte conspexit, primò admirans, et perterritus, hoc modo loquitur:

Tanta moles labitur
Fremebunda ex alto, ingenti sonitu, et spiritu:
Præ se undas volvit: vertices vi suscitat,
Ruit prolapsa: pelagus respergit, reflat.
Ita dum interruptum credas nimbum volvier,
Dum quod sublime ventis expulsum rapi
Saxum, aut procellis, vel globosos turbines
Exsistere ictos undis concursantibus:
Nisi quas terrestris Pontus strages conciet:
Aut fortè Triton fuscinâ evertens specus,
Subter radices penitus undanti in freto
Molem ex profundo saxeam ad cœlum vomit.

Dubitat primò, quæ sit ea natura, quam cernit ignotam: idemque juvenibus visis, audītoque nautico cantu,

77 *Sicut incìti, atque alacres rostris perfremunt*
Delphini. . .

Item alia multa:

Silvani melo
Consimilem ad aures cantum, et auditum refert

Ergo ut hic primo adspectu inanimum quid-

dam, sensuque vacuum se putat cernere; 78 pòst autem signis certioribus, quale sit id, de quo dubitaverat, incipit suspicari: sic philosophi debuerunt, si fortè eos primus adspectus mundi conturbaverat, posteà, cùm vidissent motus ejus finitos, et æquabiles, omniaque ratis ordinibus moderata, immutabilique constantiâ, intelligere inesse aliquem non solùm habitatorem in hac cœlesti ac divina domo, sed etiam rectorem, et moderatorem, et tanquam architectum tanti operis, tantique muneris.

XXXVI. Nunc autem mihi videntur ne suspicari quidem, quanta sit admirabilitas cœlestium rerum, atque terrestrium. Principio enim terra sita in media parte mundi, 79 circumfusa undique est hâc animali, spirabilique natura, cui nomen est *aër*, Græcum illud quidem, sed receptum jam tamen usu a nostris: tritum est enim pro Latino. Hunc rursus amplectitur immensus æther, qui constat ex altissimis ignibus. Mutuemur hoc quoque verbum, dicaturque tam *æther* Latinè, quàm dicitur *aër*: etsi interpretatur Pacuvius;

Hoc, quod memoro, nostri cœlum, Graii perhibent æthera.

Quasi verò non Graius hoc dicat. At Latinè loquitur. Si quidem nos non quasi Græcè loquentem audiamus, docet idem alio loco:

Grajugena de isto aperit ipsa oratio.

Sed ad majora redeamus. Ex æthere igitur innumerabiles flammæ siderum exsistunt:

quorum est princeps sol, omnia clarissimâ luce collustrans, multis partibus major, atque amplior, quàm terra universa: deinde reliqua sidera magnitudinibus immensis. 79 Atque hi tanti ignes, tamque multi, non modò nihil nocent terris, rebusque terrestribus, sed ita prosunt, ut si mota loco sint, conflagrare terras necesse sit a tantis ardoribus, moderatione, et temperatione sublatâ.

XXXVII. Hîc ego non mirer esse quemquam, qui sibi persuadeat, corpora quædam solida, atque individua, vi et gravitate ferri, mundumque effici ornatissimum, et pulcherrimum ex eorum corporum concursione fortuita? 80 Hoc qui existimat fieri potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formæ literarum vel aureæ, vel quales libet, aliquò conjiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici: quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna. Isti autem quemadmodum asseverant, ex corpusculis non colore, non qualitate aliquâ, quam *ποιότητα* Græci vocant, non sensu præditis, sed concurrentibus temerè, atque casu, mundum esse perfectum; vel innumerabiles potiùs in omni punctò temporis alios nasci, alios interire? Quòd si mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest? quæ sunt minùs operosa, et multò quidem faciliora. Certè ita temerè de mundo effutiunt, ut mihi quidem

nunquam hunc admirabilem cœli ornatum, qui locus est proximus, suspexisse videantur. Præclarè ergo Aristoteles, *Si essent*, inquit, 81 *qui sub terra semper habitavissent, bonis et illustribus domiciliis, quæ essent ornata signis, atque picturis, instructaque rebus iis omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur; nec tamen exissent unquam supra terram: accepissent autem famâ, et auditione, esse quoddam numen, et vim Deorum: deinde aliquo tempore, patefactis terræ faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in hæc loca, quæ nos incolimus, atque exire potuissent: cùm repentè terram, et maria, cœlumque vidissent; nubium magnitudinem, ventorumque vim cognovissent, adspexissentque solem, ejusque tum magnitudinem, pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret; toto cœlo luce diffusâ: cùm autem terram nox opacasset, tum cœlum totum cernerent astris distinctum, et ornatum, lunæque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis, eorumque omnium ortus, et occasus, atque in omni æternitate ratos, immutabilesque cursus: hæc cùm viderent, profectò et esse Deos, et hæc tanta opera Deorum esse arbitrarentur.*

XXXVIII. Atque hæc quidem ille. Nos 82 autem tenebras cogitemus, tantas, quantæ quondam eruptione Ætnæorum ignium finitimas regiones obscuravisse dicuntur, ut per biduum nemo hominem homo agnosceret: cùm autem tertio die sol illuxisset, tum ut revixisse sibi viderentur. Quòd si hoc idem ex æternis tenebris contingeret, ut subitò

lucem adspiceremus; quænam species cœli videretur? Sed assiduitate quotidianâ, et consuetudine oculorum, assuescunt animi; neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident: proinde quasi novitas nos magis, quàm magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare.
82 Quis enim hunc hominem dixerit, qui cùm tam certos cœli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa, et apta viderit, neget in his ullam inesse rationem, eaque casu fieri dicat, quæ quanto consilio gerantur, nullo consilio assequi possumus? An cum machinatione quâdam moveri aliquid videmus, ut sphæram, ut horas, ut alia permulta; non dubitamus, quin illa opera sint rationis: cùm autem impetum cœli admirabili cum celeritate moveri, ver-
83 tique videamus, constantissimè conficientem vicissitudines anniversarias, cum summa salute et conservatione rerum omnium; dubitamus, quin ea non solùm ratione fiant, sed etiam excellenti quâdam divinaque ratione? Licet enim jam, remotâ subtilitate disputandi, oculis quodammodo contemplari pulchritudinem rerum earum, quas divinâ providentiâ dicimus constitutas.

XXXIX. Ac principio terra universa cernatur, locata in media mundi sede, solida, et globosa, et undique ipsa in sese nutibus suis conglobata, vestita floribus, herbis, arboribus, frugibus: quorum omnium incredibilis multitudo, insatiabili varietate distinguitur. Adde huc fontium gelidas perennitates, li-

quoresque perlucidos amnium, riparum vestitus viridissimos, speluncarum concavas altitudines, saxorum asperitates, impendentium montium altitudines, immensitatesque camporum: adde etiam reconditas auri, argen- 84 tique venas, infinitamque vim marmoris. Quæ verò, et quàm varia genera bestiarum vel cicurum, vel ferarum? qui volucrum lapsus, atque cantus? qui pecudum pastus? quæ vita silvestrium? Quid jam de hominum genere dicam? qui quasi cultores terræ constituti, non patiuntur eam nec immanitate belluarum efferari, nec stirpium asperitate vastari: quorumque operibus agri, insulæ, littoraque collucent, distincta tectis, et urbibus. Quæ si, ut animis, sic oculis videre possemus, nemo cunctam intuens terram, de divina ratione dubitaret. At verò quanta maris est pulchritudo? quæ species universi? quæ multitudo, et varietas insularum? quæ amœnitates orarum, et littorum? quot genera, quamque disparia partim submersarum, partim fluitantium, et innantium belluarum, partim ad saxa nativis testis inhærentium? Ipsum autem mare sic terram appetens lit- 85 toribus alludit, ut una ex duabus naturis conflata videatur. Exinde mari finitimus aër, die, et nocte distinguitur: isque tum fusus, et extenuatus sublime fertur; tum autem concretus, in nubes cogitur, humoremque colligens terram auget imbribus: tum effluens huc et illuc, ventos efficit. Idem annuas frigorum, et calorum facit varietates: idemque et volatus alitum sustinet,

et spiritu ductus alit, et sustentat animantes.

XL. Restat ultimus, et a domiciliis nostris altissimus, omnia cingens, et coërcens cœli complexus: qui idem æther vocatur, extrema ora, et determinatio mundi: in quo cum admirabilitate maxima igneæ formæ cursus ordinatos definiunt. E quibus sol, cujus magnitudine multis partibus terra superatur, circum eam ipsam volvitur: isque oriens, et occidens diem, noctemque conficit: et modò accedens, tum autem recedens, binas in singulis annis reversiones ab extremo contrarias facit: quarum intervallo tum quasi tristitia quædam contrahit terram, tum vicissim lætificat, ut cum cœlo hilarata videatur.

86 Luna autem, quæ est, ut ostendunt mathematici, major, quàm dimidia pars terræ, iisdem spatiis vagatur, quibus sol: sed tum congrediens cum sole, tum digrediens, et eam lucem, quam a sole accepit, mittit in terras, et varias ipsa mutationes lucis habet: atque etiam tum subjecta, atque opposita soli, radios ejus, et lumen obscurat; tum ipsa incidens in umbram terræ, cùm est e regione solis, interpositu, interjectuque terræ repentè deficit. Iisdemque spatiis hæ stellæ, quas vagas dicimus, circum terram feruntur, eodemque modo oriuntur, et occidunt: quarum motus tum incitantur, tum retardantur, sæpe etiam insistunt. Quo spectaculo nihil potest admirabilius esse, nihil pulchrius.

87 Sequitur stellarum inerrantium maxima multitudo: quarum ita descripta distinctio est, ut ex notarum figurarum similitudine nomina invenerint.

XLI. Atque hoc loco me intuens, Utar, inquit, carminibus Arati, eis, quæ a te ad-88 modum adolescentulo conversa, ita me delectant, quia Latina sunt, ut multa ex iis memoriâ teneam. Ergo, ut oculis assiduè videmus, sine ulla mutatione, aut varietate,

Cetera labuntur celeri cœlestia motu,
Cum cœloque simul noctesque diesque feruntur.

Quorum contemplatione nullius expleri potest animus, naturæ constantiam videre cupientis.

Extremusque adeò duplici de cardine vertex
Dicitur esse polus.

Hunc circum ἄρκτοι duæ feruntur, nunquam occidentes.

Ex his altera apud Graios Cynosura vocatur.
Altera dicitur esse Helice;

cujus quidem clarissimas stellas totis noctibus cernimus.

Quas nostri septem soliti vocitare Triones.

Paribusque stella similiter distinctis eumdem cœli verticem lustrat parva Cynosura.

Hac fidunt duce nocturnâ Phœnices in alto.
Sed prior illa magis stellis distincta refulget,
Et latè primâ confestim a nocte videtur.
Hæc verò parva est; sed nautis usus in hac est.
Nam cursu interiore brevi convertitur orbe.

XLII. Et quò sit earum stellarum admira-89 bilior adspectus,

Has inter, veluti rapido cum gurgite flumen,
Torvu' Draco serpit subter, supraque revolvens
Sese, conficiensque sinus e corpore flexos.

Ejus cùm totius est præclara species, in primis suspicienda est figura capitis, atque ardor oculorum.

Huic non una modò caput ornans stella relucet,
Verùm tempora sunt duplici fulgore notata.
E trucibusque oculis duo fervida lumina flagrant
Atque uno mentum radianti sidere lucet:
Obstipum caput et tereti cervice reflexum,
Obtutum in cauda majoris figere dicas.

Et reliquum quidem corpus draconis totis noctibus cernimus.

Hoc caput hîc paulum sese, subitóque recondit,
Ortus ubi, atque obitus parte admiscentur in una.

Id autem caput

Attingens defessa velut mærentis imago
Vertitur:

quam quidem Græci

Engonasin vocitant, genibus quia nixa feratur
Hîc illa eximio posita est fulgore Corona.

Atque hæc quidem a tergo: propter caput autem Anguitenens,

Quem claro perhibent Ophiucum nomine Graii.
Hîc pressù duplici palmarum continet anguem,
Ejus et ipse manet religatus corpore toto,
Namque virum medium serpens sub pectora cingit.
Ille tamen nitens graviter vestigia ponit,
93 *Atque oculos urget pedibus, pectusque Nepaï.*

Septem autem triones sequitur

Arctophylax, vulgò qui dicitur esse Bootes:
Quod quasi temone adjunctam præ se quatit Arctum.

Dein quæ sequuntur. Huic enim Booti

Subter præcordia fixa videtur

Stella micans radiis Arcturus nomine claro :

cui subjecta fertur

Spicum illustre tenens splendenti corpore Virgo.

XLIII. Atque ita demetata signa sunt, 90 ut in tantis descriptionibus divina solertia appareat.

Et natos Geminos invises sub caput Arcti.
Subjecta mediæ est Cancer, pedibusque tenetur
Magnu' Leo, tremulam quatiens e corpore flammam.

Auriga

Sub læva Geminorum obductus parte feretur.
Adversum caput huic Helice truculenta tuetur.
At Capra lævum humerum clara obtinet.

Tum quæ sequuntur,

Verùm hæc est magno, atque illustri prædita signo.
Contra Hædi exiguum jaciunt mortalibus ignem.

Cujus sub pedibus

Corniger est valido connixus corpore Taurus.

Ejus caput stellis conspersum est frequentibus.

Has Græci stellas Hyadas vocitare suêrunt :

a pluendo : ὕειν enim est *pluere* : nostri imperitè *suculas* ; quasi a suibus essent, non ab imbribus nominatæ. Minorem autem Septentrionem Cepheus passis palmis tergo subsequitur.

Namque ipsum ad tergum Cynosuræ vertitur Arcti.

Hunc antecedit

Obscura specie stellarum Cassiopea.
Hanc autem illustri versatur corpore propter
Andromeda, aufugiens adspectum mœsta parentis.
Huic Equus ille jubam quatiens fulgore micanti,

Summum contingit caput alvo : stellaque jungens
91 *Una, tenet duplices communi lumine formas,*
Æternum ex astris cupiens connectere nodum.
Exin contortis Aries cum cornibus hæret.

Quem propter

Pisces, quorum alter paulum prælabitur antè,
Et magis horriferis aquilonis tangitur auris.

XLIV. Ad pedes Andromedæ Perseus describitur,

Quem summa ab regione aquilonis flamina pulsant.
At propter lævum genus omni ex parte locatas
Parvas Vergilias tenui cum luce videbis.
Inde Fides leviter posita, et connexa videtur.
Inde est ales avis lato sub tegmine cœli.

Capiti autem Equi proximat Aquarii dextra, totusque deinceps Aquarius:

Tum gelidum valido de pectore frigus anhelans,
Corpore semifero magno Capricornus in orbe.
Quem cùm perpetuo vestivit lumine Titan,
Brumali flectens contorquet tempore currum.

Hinc autem adspicitur,

Ut sese ostendens emergit Scorpius altè,
Posteriore trahens flexum vi corporis arcum,
Quem propter nitens pennis convolvitur ales.
At propter se Aquila ardenti cum corpore portat.

Deinde Delphinus.

Exinde Orion obliquo corpore nitens.

Quem subsequens

Fervidus ille Canis stellarum luce refulget.

Pòst Lepus subsequitur,

95 *Curriculum nunquam defesso corpore sedans.*
At Canis ad caudam serpens prolabitur Argo.

Hanc Aries tegit, et squamoso corpore Pisces,
Fluminis illustri tangentem corpore ripas.

Quem longè serpentem, et manentem adspicies, [92]

proceraque Vincla videbis,
Quæ retinent Pisces caudarum a parte locata.
Inde Nepæ cernes propter fulgentis acumen,
Aram, quam flatu permulcet spiritus austri.

Propter quæ Centaurus

Cedit, Equi partes properans submergere Chelis.
Hic dextram porgens, quadrupes quâ vasta tenetur,
Tendit, et illustrem truculentus cædit ad aram.
Hic sese infernis e partibus erigit Hydra:

cujus longè corpus est fusum:

In medioque sinu fulgens Cratera relucet.
Extremum nitens plumato corpore Corvus
Rostro tundit: et hic Geminis est ille sub ipsis
Ante-canem, Grajo Procyon qui nomine fertur.

Hæc omnis descriptio siderum, atque hic tantus cœli ornatus, ex corporibus huc et illuc casu et temerè concursantibus potuisse effici, cuiquam sano videri potest? Aut verò alia quæ natura, mentis et rationis expers, hæc efficere potuit, quæ non modò ut fierent, ratione eguerunt, sed intelligi qualia sint, sine summa ratione non possunt?

XLV. Nec verò hæc solùm admirabilia, [93] sed nihil majus, quàm quòd ita stabilis est mundus, atque ita cohæret ad permanendum, ut nihil ne cogitari quidem possit aptius. Omnes enim partes ejus undique medium locum capessentes, nituntur æqualiter: maximè autem corpora inter se juncta per-

93 manent, cùm quodam quasi vinculo circumdata colligantur : quod facit ea natura, quæ per omnem mundum omnia mente et ratione conficiens funditur, et ad medium rapit, et convertit extrema. Quocirca si mundus globosus est, ob eamque causam omnes ejus partes undique æquabiles, ipsæ per se, atque inter se continentur, contingere idem terræ necesse est, ut, omnibus ejus partibus in medium vergentibus, (id autem medium, infimum in sphæra est) nihil interrumpat, quo labefactari possit tanta contentio gravitatis, et ponderum. Eâdemque ratione mare, cùm supra terram sit, medium tamen terræ locum expetens, conglobatur undique æquabiliter, neque redundat unquam, neque effunditur. Huic autem continens aër, fertur ille quidem levitate sublimis, sed tamen in omnes partes se ipse fun-
94 dit : itaque et mari continuatus, et junctus est, et naturâ fertur ad cœlum; cujus tenuitate, et calore temperatus, vitalem et salutarem spiritum præbet animantibus. Quem complexa summa pars cæli, quæ æther dicitur, et suum retinet ardorem tenuem, et nullâ admistione concretum, et cum aëris extremitate conjungitur.

XLVI. In æthere autem astra volvuntur; quæ se et nixu suo conglobato continent; et formâ ipsâ, figurâque, sua momenta sustentant. Sunt enim rotunda : quibus formis, ut antè dixisse videor, minimè noceri potest. Sunt autem stellæ naturâ flammeæ : quocirca
98 terræ, maris, aquarum vaporibus aluntur

iis,

iis, qui à sole ex agris tepefactis, et ex 95 aquis excitantur : quibus altæ, renovatæque stellæ, atque omnis æther, refundunt eadem, et rursum trahunt indidem, nihil ut ferè intereat, aut admodum paululum, quod astrorum ignis, et ætheris flamma consumat. Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panætium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cùm, humore consumpto, neque terra ali posset, neque remearet aër; cujus ortus, aquâ omni exhaustâ, esse non posset : ita relinqui nihil præter ignem; à quo rursum animante, ac Deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur. Nolo in stellarum ratione multus vobis videri, maximéque earum, quæ errare dicuntur : quarum tantus est concentus ex dissimillimis motibus, ut, cùm summa Saturni refrigeret, media Martis incendat, his interjecta Jovis illustret, et temperet, infraque Martem duæ Soli obediant, 96 ipse Sol mundum omnem suâ luce compleat, ab eoque Luna illuminata graviditates, et partus afferat, maturitatesque gignendi, Quæ copulatio rerum, et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturæ, quem non movet; hunc horum nihil unquam reputavisse certò scio.

XLVII. Age, ut à cœlestibus rebus ad terrestres veniamus, quid est in his, quo non naturæ ratio intelligentis appareat? Principio, eorum, quæ gignuntur à terra, stirpes et stabilitatem dant iis, quæ sustinent, et ex terra succum trahunt, quo alantur ea,

quæ radicibus continentur : obducunturque
96 libro, aut cortice trunci, quò sint à frigoribus et caloribus tutiores. Jam verò vites sic claviculis adminicula, tanquam manibus, apprehendunt, atque se ita erigunt, ut animantes. Quin etiam à caulibus brassicisque, si propè sati sint, ut à pestiferis, et nocentibus, refugere dicuntur, nec eos ulla ex
97 parte contingere. Animantium verò quanta varietas est? quanta ad eam rem vis, ut in suo quæque genere permaneant? Quarum aliæ coriis tectæ sunt, aliæ villis vestitæ, aliæ spinis hirsutæ : plumâ alias, alias squamâ videmus obductas : alias esse cornibus armatas, alias habere effugia pennarum. Pastum autem animantibus largè, et copiosè natura eum, qui cuique aptus erat, comparavit. Enumerare possum ad eum pastum capessendum, conficiendumque, quæ sit in
99 figuris animantium, et quàm solers, subtilisque descriptio partium, quamque admirabilis fabrica membrorum. Omnia enim, quæ quidem intus inclusa sunt, ita nata atque ita locata sunt, ut nihil eorum supervacaneum sit, nihil ad vitam retinendam non necessarium. Dedit autem eadem natura belluis et sensum, et appetitum; ut altero conatum haberent ad naturales pastus capessendos, altero secernerent pestifera à salutaribus. Jam verò alia animalia gradiendo, alia serpendo ad pastum accedunt, alia volando, alia nando cibumque partim oris hiatu, et dentibus ipsis capessunt, partim ungium tenacitate arripiunt, partim aduncitate rostro-

rum : alia sugunt, alia carpunt, alia vorant, alia mandunt. Atque etiam aliorum ea est humilitas, ut cibum terrestrem rostris facilè contingant. Quæ autem altiora sunt, ut anseres, ut cygni, ut grues, ut cameli, adjuvantur proceritate collorum. Manus etiam data elephantis, quia propter magnitudinem corporis difficiles aditus habebant ad pastum.

XLVIII. At, quibus bestiis erat is cibus, ut alîus generis bestiis viscerentur, aut vires natura dedit, aut celeritatem. Data est quibusdam etiam machinatio quædam, atque solertia : ut in araneolis, aliæ quasi rete texunt, ut, si quid inhæserit, conficiant : aliæ autem ut ex inopinato observant, et, si quid incidit, arripiunt, idque consumunt. Pinna verò (sic enim Græcè dicitur) duabus grandibus patula conchis, cum parva squilla quasi societatem coit comparandi cibi. Itaque cùm pisciculi parvi in concham hiantem innataverint, tum admonita à squilla pinna morsu, comprimit conchas. Sic dissimillimis bestiolis communiter cibus quæritur. In quo admirandum est, congressune aliquo inter se, an jam inde ab ortu naturæ ipsæ congregatæ sint. Est etiam admiratio nonnulla in bestiis aquatilibus iis, quæ gignuntur in terra : veluti crocodili, fluviatilesque testudines, quædamque serpentes ortæ extra aquam, simul ac primùm niti possunt, aquam persequuntur. Quin etiam anatum ova gallinis sæpè supponimus; è quibus pulli orti primùm aluntur ab iis, ut à matribus, à quibus exclusi, fotique

98

100

sunt : deinde eas relinquunt, et effugiunt sequentes, cùm primùm aquam, quasi naturalem domum, videre potuerunt. Tantam ingenuit animantibus conservandi sui natura custodiam.

XLIX. Legi etiam scriptum, esse avem quamdam, quæ Platalea nominaretur : eam sibi cibum quærere advolantem ad eas aves, quæ se in mari mergerent : quæ cùm emersissent, piscemque cepissent, usque eò premere earum capita mordicus, dum illæ captum amitterent, id quod ipsa invaderet. Eademque hæc avis scribitur conchis se solere complere, easque cum stomachi calore concoxerit, evomere, atque ita eligere ex iis, quæ sunt esculenta. Ranæ autem marinæ dicuntur obruere sese arenâ solere, et moveri prope aquam : ad quas, quasi ad escam, pisces cùm accesserint, confici à ranis, atque consumi. Milvo est quoddam bellum quasi naturale cum corvo : ergo alter alterius, ubicumque nactus est, ova frangit. Illud verò ab Aristotele animadversum, à quo pleraque, quis potest non mirari? Grues, cùm loca calidiora petentes maria transmittant, trianguli efficere formam. Ejus autem summo angulo aër ab iis adversus pellitur : deinde sensim ab utroque latere, tanquam remis, ita pennis cursus avium levatur. Basis autem trianguli, quam grues efficiunt, ea tanquam à puppi, ventis adjuvantur : hæque in tergo prævolantium, colla, et capita reponunt : quod quia ipse dux facere non potest, quia non habet ubi nitatur, revolat, ut ipse qua-

(101 … 102 — marginal section numbers)

que quiescat. In ejus locum succedit ex iis, quæ acquierunt : eaque vicisssitudo in omni cursu conservatur. Multa ejusmodi proferre possum : sed genus ipsum videtis. Jam verò illa etiam notiora, quanto se opere custodiant bestiæ, ut in pastu circumspectent, ut in cubilibus delitescant : atque illa mirabilia.

L. Quid ea, quæ nuper, id est paucis antè seculis, medicorum ingeniis reperta sunt? Vomitione canes; purgatione autem alvos Ibes Ægyptiæ curant. Auditum est, pantheras, quæ in Barbaria venenatâ carne caperentur, remedium quoddam habere; quo cùm essent, usæ non morerentur : capras autem in Creta feras, cùm essent confixæ venenatis sagittis, herbam quærere quæ Dictamnus vocaretur; quam cùm gustavissent, sagittas excidere dicunt è corpore. Cervæque paulò ante partum perpurgant se quâdam herbulâ, quæ Seselis dicitur. Jam illa cernimus, ut contra metum, et vim suis se armis quæque defendat. Cornibus tauri, apri dentibus, morsu leones; aliæ fugâ se, aliæ occultatione tutantur : atramenti effusione sepiæ, torpore torpedines : multæ etiam insectantes odoris intolerabili fœditate depellunt.

103

104

LI. Ut verò perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est à providentia Deorum, ut semper essent et bestiarum genera, arborum, omniumque rerum, quæ altæ aut radicibus à terra, aut stirpibus continerentur : quæ quidem omnia eam vim

seminis habent in se, ut ex uno plura generentur : idque semen inclusum est intima parte earum baccarum, quæ ex quaque stirpe funduntur : iisdemque seminibus et homines affatim vescuntur, et terræ ejusdem generis stirpium renovatione complentur. Quid lo-
105 quar, quanta ratio in bestiis ad perpetuam conservationem earum generis appareat ? Nam primùm aliæ mares, aliæ fœminæ sunt : quod perpetuitatis causâ machinata natura est. Deinde partes corporis et ad procreandum, et ad concipiendum aptissimæ : et in mare, et in fœmina commiscendorum corporum miræ libidines. Cùm autem in locis semen insedit, rapit omnem ferè cibum ad sese, eoque cœptum fingit animal : quod cùm ex utero elapsum excidit ; in iis animantibus, quæ lacte aluntur, omnis ferè cibus matrem lactescere incipit : eaque, quæ paulò antè nata sunt, sine magistro, duce naturâ, mammas appetunt, earumque ubertate saturantur. Atque ut intelligamus nihil horum esse fortuitum, et hæc omnia esse opera providæ solertisque
106 naturæ ; quæ multiplices fœtus procreant, ut sues, ut canes, his mammarum data est multitudo : quas easdem paucas habent eæ bestiæ, quæ pauca gignunt. Quid dicam, quantus amor bestiarum sit in educandis, custodiendisque iis, quæ procreaverunt, usque ad eum finem, dum possint se ipsa defendere ? Etsi pisces, ut aiunt, ova cùm genuerunt, relinquunt : facilè enim illa aquâ et sustinentur, et fœtum fundunt.

LII. Testudines autem, et crocodilos di-

eunt, cùm in terra partum ediderint, obruere ova, deinde discedere : ita et nascuntur, et educantur ipsa per sese. Jam gallinæ, avesque reliquæ, et quietum requirunt ad pariendum locum, et cubilia sibi, nidosque construunt, eosque quàm possunt mollissimè substernunt, ut quàm facillimè ova serventur. Ex quibus pullos cùm excluserint, ita tuentur, ut et pennis foveant, ne frigore lædantur; et, si est calor à sole, se opponant. Cùm autem pulli pennulis uti possunt, tum volatus eorum matres prosequuntur; reliquâ curâ liberantur. Accedit etiam ad nonnullorum animantium, et earum rerum, quas terra gignit, conservationem et salutem, hominum etiam solertia, et diligentia. Nam multæ et pecudes, et stirpes sunt, quæ sine procuratione hominum salvæ esse non possunt. Magnæ etiam opportunitates ad cultum hominum, atque abundantiam, aliæ aliis in locis reperiuntur. Ægyptum Nilus irrigat, et, cùm tota æstate obrutam, oppletamque tenuit, tum recedit, mollitosque, et oblimatos agros ad serendum relinquit. Mesopotamiam fertilem efficit Euphrates : in quam quotannis quasi novos agros invehit. Indus verò, qui est omnium fluminum maximus, non aquâ solùm agros lætificat, et mitigat, sed eos etiam conserit : magnam enim vim seminum secum frumenti similium dicitur deportare. Multaque alia in aliis locis commemorabilia proferre possum : multos fertiles agros, alios aliorum fructuum.

107

LIII. Sed illa quanta benignitas naturæ, 108 quòd tam multa ad vescendum, tam varia, tamque jucunda gignit: neque ea uno tempore anni: ut semper et novitate delectemur, et copiâ? Quàm tempestivos autem dedit, quàm salutares non modò hominum, sed etiam pecudum generi, iis denique omnibus, quæ oriuntur à terra, ventos Etesias? quorum flatu nimii temperantur calores: ab iisdem etiam maritimi cursus celeres, et certi diriguntur. Multa prætereunda sunt, et tamen multa dicuntur. Enumerari enim non possunt fluminum opportunitates: æstus maritimi tùm accedentes, tùm recedentes: montes vestiti, atque silvestres: salinæ ab ora maritima remotissimæ: medicamentorum salutarium plenissimæ terræ: artes denique innumerabiles, ad victum, et ad vitam necessariæ. Jam diei noctisque vicissitudo conservat animantes, tribuens aliud agendi tempus, aliud quiescendi. Sic undique omni ratione concluditur, mente consilioque divino omnia in hoc mundo ad salutem omnium, conservationemque admirabiliter administrari. Sin quæret quispiam, 110 cujusnam causâ tantarum rerum molitio facta sit, arborumne et herbarum? quæ quanquam sine sensu sunt, tamen a natura sustinentur: at id quidem absurdum est. An bestiarum? nihilo probabilius, Deos mutarum, et nihil intelligentium causâ tantum laborasse. Quorum igitur causâ quis dixerit effectum esse mundum? Eorum scilicet animantium, quæ ratione utuntur. Hi

sunt Dii, et homines, quibus profectò nihil est melius: ratio est enim, quæ præstat omnibus: ita fit credibile, Deorum et hominum causâ factum esse mundum, quæque in eo mundo sint, omnia. Faciliùsque intelligetur, a Diis immortalibus hominibus esse provisum, si erit tota hominis fabricatio perspecta, omnisque humanæ naturæ figura, atque perfectio.

LIV. Nam cùm tribus rebus animantium vita teneatur, cibo, potione, spiritu: ad hæc omnia percipienda os est aptissimum, quod adjunctis naribus spiritu augetur. Dentibus autem in ore constructis manditur, atque ab his extenuatur, et molitur cibus: eorum adversi acuti morsu dividunt escas, intimi autem conficiunt, qui genuini vocantur: quæ confectio etiam a lingua adjuvari videtur. Linguam autem ad radices ejus hærens excipit stomachus, quò primùm illabuntur ea, quæ accepta sunt. Oris utraque ex parte tonsillas attingens, palato extremo, atque intimo terminatur. Atque is agitatione et motibus linguæ cùm depulsum, et quasi detrusum cibum accepit, depellit. Ipsius autem partes eæ quæ sunt infra id, quod devoratur, dilatantur: quæ autem suprà, contrahuntur. Sed cùm aspera arteria (sic enim a medicis appellatur) ostium habeat, adjunctum linguæ radicibus, pauló suprà quàm ad linguam stomachus annectitur, eaque ad pulmones usque pertineat, excipiatque animam eam, quæ ducta sit spiritu, eamdemque a pulmonibus respiret, et reddat; tegitur quodam

111

N v

quasi operculo, quod ob eam causam datum est, ne, si quid in eam cibi fortè incidisset, 112 spiritus impediretur. Sed cùm alvi natura, subjecta stomacho, cibi et potionis sit receptaculum; pulmones autem, et cor extrinsecus spiritum adducant: in alvo multa sunt mirabiliter effecta, quæ constant ferè e nervis. Est autem multiplex, et tortuosa, arcetque, et continet, sive illud aridum est, sive humidum, quod recipit, ut id mutari et concoqui possit: eaque tum adstringitur, tum relaxatur, atque omne, quod accepit, cogit et confundit: ut facilè et calore, quem multum habet exterendo cibo, et præterea spiritu omnia cocta, atque confecta in reliquum corpus dividantur.

LV. In pulmonibus autem inest raritas quædam, et assimilis spongiis mollitudo, ad 113 hauriendum spiritum aptissima: qui tum se contrahunt adspirantes, tum se in respiritu dilatant, ut frequenter ducatur cibus animalis, quo maximè aluntur animantes. Ex intestinis autem, et alvo, secretus a reliquo cibo succus is, quo alimur, permanat ad jecur per quasdam a medio intestino usque ad portas jecoris (sic enim appellant) ductas, et directas vias, quæ pertinent ad jecur, eique adhærent. Atque inde aliæ pertinentes sunt, per quas cadit cibus a jecore dilapsus. Ab eo cibò cùm est secreta bilis, iique humores, qui ex renibus profunduntur; reliqua se in sanguinem vertunt, ad easdemque portas jecoris confluunt, ad quas omnes ejus viæ pertinent: per quas lapsus

cibus in hoc ipso loco, in eam venam, quæ cava appellatur, confunditur, perque eam ad cor confectus jam, coctusque perlabitur: a corde autem in totum corpus distribuitur per venas admodum multas, in omnes partes corporis pertinentes. Quemadmodum autem reliquiæ cibi depellantur tum adstringentibus se intestinis, tum relaxantibus, haud sanè difficile ductu est, sed tamen prætereundum est, ne quid habeat injucunditatis oratio. Illa potiùs explicetur incredibilis fabrica naturæ. Nam quæ spiritu in pulmones anima ducitur, ea calescit primùm ab eo spiritu, deinde coagitatione pulmonum: ex eaque pars redditur respirando, pars concipitur cordis parte quadam, quam ventriculum cordis appellant; cui similis alter adjunctus est, in quem sanguis a jecore per venam illam cavam influit. Eoque modo ex his partibus et sanguis per venas in omne corpus diffunditur, et spiritus per arterias. Utræque autem crebræ, multæque, toto corpore intextæ, vim quamdam incredibilem artificiosi operis divinique testantur. Quid dicam de ossibus? quæ subjecta corpori mirabiles commissuras habent, et ad stabilitatem aptas, et ad artus finiendos accommodatas, et ad motum, et ad omnem corporis actionem. Huc adde nervos, a quibus artus continentur; eorumque implicationem toto corpore pertinentem: qui, sicut venæ, et arteriæ a corde tractæ, et profectæ, in corpus omne ducuntur.

114

115

LVI. Ad hanc providentiam naturæ tam

diligentem, tamque solertem adjungi multa possunt, a quibus intelligatur, quantæ res hominibus a Deo, quamque eximiæ tributæ sint : qui primùm eos humo excitatos, excelsos, et erectos constituit, ut Deorum cognitionem, cœlum intuentes, capere possent. Sunt enim e terra homines, non ut incolæ, atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum, atque cœlestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. Sensus autem, interpretes ac nuntii rerum, in capite, tanquam in arce, mirificè ad usus necessarios et facti, et collocati sunt. Nam oculi tanquam speculato-
116 res, altissimum locum obtinent : ex quo plurima conspicientes, fungantur suo munere. Et aures, cùm sonum percipere debeant, qui naturâ in sublime fertur, rectè in altis corporum partibus collocatæ sunt. Itemque nares, eò quòd omnis odor ad supera fertur, rectè sursum sunt : et quòd cibi et potionis judicium magnum earum est, non sine causa vicinitatem oris secutæ sunt. Jam gustatus, qui sentire eorum, quibus vescimur, genera deberet, habitat in ea parte oris, quâ esculentis, et poculentis iter natura patefecit. Tactus autem toto corpore æquabiliter fusus est, ut omnes ictus, omnesque nimios et frigoris, et caloris appulsus sentire possimus. Atque, ut in ædificiis architecti avertunt ab oculis, et naribus dominorum ea, quæ profluentia necessariò tetri essent aliquid habitura : sic natura res similes procul amandavit a sensibus.

LVII. Quis verò opifex, præter naturam, quâ nihil potest esse callidius, tantam solertiam persequi potuisset in sensibus? Quæ primùm oculos membranis tenuissimis vestivit, et sepsit: quas primùm perlucidas fecit, ut per eas cerni posset: firmas autem, ut continerentur. Sed lubricos oculos fecit, et mobiles, ut et declinarent, si quid noceret; et adspectum, quò vellent, facilè converterent: aciesque ipsa, quâ cernimus, quæ pupula vocatur, ita parva est, ut ea, quæ nocere posint, facilè vitet. Palpebræque, quæ sunt tegmenta oculorum, mollissimæ tactu, ne læderent aciem, aptissimè factæ et ad claudendas pupulas, ne quid incideret, et ad aperiendas: idque providit, ut identidem fieri posset cum maxima celeritate. Munitæque sunt palpebræ tanquam vallo pilorum: quibus, et apertis oculis, si quid incideret, repelleretur, et somno conniventibus, cùm oculis ad cernendum non egeremus, ut qui, tanquam involuti, quiescerent. Latent præterea utiliter, et excelsis undique partibus sepiuntur. Primùm enim superiora, superciliis obducta, sudorem a capite, et a fronte defluentem repellunt. Genæ deinde ab inferiore parte tutantur subjectæ, leviterque eminentes. Nasus ita locatus est, ut quasi murus oculis interjectus esse videatur. Auditus autem semper patet: ejus enim sensu etiam dormientes egemus: a quo cùm sonus est acceptus, etiam e somno excitamur. Flexuosum iter habet, ne quid intrare possit, si simplex, et directum pateret: provisum

117

118

etiam, ut, si qua minima bestiola conaretur irrumpere, in sordibus aurium, tanquam in visco, inhæresceret. Extrà autem eminent, quæ appellantur aures, et tegendi causâ factæ, tutandique sensûs; et ne adjectæ voces laberentur, atque errarent, priusquàm sensus ab his pulsus esset. Sed duros, et quasi corneolos habent introitus, multisque cum flexibus, quòd his naturis relatus am-
119 plificatur sonus. Quocirca et in fidibus testudine resonatur, aut cornu: et ex tortuosis locis, et inclusis soni referuntur ampliores. Similiter nares, quæ semper propter necessarias utilitates patent, contractiores habent introitus, ne quid in eas, quod noceat, possit pervadere: humoremque semper habent ad pulverem, multaque alia depellenda, non inutilem. Gustatus præclarè septus est: ore enim continetur, et ad usum aptè, et ad incolumitatis custodiam.

LVIII. Omnisque sensus hominum multo antecellit sensibus bestiarum. Primùm enim oculi in iis artibus, quarum judicium est oculorum, in pictis, fictis, cælatisque formis, in corporum etiam motione, atque gestu multa cernunt subtiliùs: colorum etiam et figurarum venustatem, atque ordinem, et, ut ita dicam, decentiam, oculi judicant; atque etiam alia majora. Nam et virtutes, et vitia cognoscunt: iratum, propitium; lætantem, dolentem; fortem, ignavum; audacem, timidumque cognoscunt. Auriumque item est admirabile quoddam, artificiosumque judicium, quo judicatur et in vo-

ris, et in tibiarum, nervorumque cantibus varietas sonorum, intervalla, distinctio, et 120 vocis genera permulta: canorum, fuscum: læve, asperum: grave, acutum: flexibile, durum: quæ hominum solùm auribus judicantur. Nariumque item, et gustandi pariter et tangendi magna judicia sunt. Ad quos sensus capiendos et perfruendos, plures etiam, quàm vellem, artes repertæ sunt: perspicuum est enim, quò compositiones unguentorum, quò ciborum conditiones, quò corporum lenocinia processerint.

LIX. Jam verò animum ipsum, mentemque hominis, rationem, consilium, prudentiam, qui non divinâ curâ perfecta esse perspicit, is his ipsis rebus mihi videtur carere. De quo dum disputarem, tuam mihi dari velim, Cotta, eloquentiam. Quo enim tu illa modo diceres? quanta primùm intelligentia, deinde consequentium rerum cum 121 primis conjunctio, et comprehensio esset in nobis: ex quo videlicet, quid ex quibusque rebus efficiatur, idque ratione concludimus; singulasque res definimus, circumscriptéque complectimur: ex quo scientia intelligitur quam vim habeat, qualis sit; quâ ne in Deo quidem est res ulla præstantior. Quanta verò illa sunt, quæ vos Academici infirmatis, et tollitis, quòd et sensibus, et animo ea quæ extrà sunt percipimus, atque comprehendimus? Ex quibus collatis inter 122 se, et comparatis, artes quoque efficimus, partim ad usum vitæ, partim ad oblectationem necessarias? Jam verò domina rerum

(ut vos soletis dicere) eloquendi vis, quàm est præclara, quàmque divina? quæ prímùm efficit, ut ea, quæ ignoramus, discere, et ea, quæ scimus, alios docere possimus. Deinde hac cohortamur, hac persuademus, hac consolamur afflictos, hac deducimus perterritos a timore, hac gestientes comprimimus, hac cupiditates, iracundiasque restinguimus. Hæc nos juris, legum, urbium societate devinxit: hæc a vita immani et fera segregavit. Ad usum autem orationis incredibile est, nisi diligenter attenderis, quanta opera machinata natura sit. Primùm enim a pulmonibus arteria usque ad os intimum pertinet: per quam vox, principium a mente ducens, percipitur et funditur. Deinde in ore sua lingua est, finita dentibus. Ea vocem immoderatè profusam fingit et terminat; quæ sonos vocis distinctos, et pressos efficit, cùm et ad dentes, et ad alias partes pellit oris. Itaque plectri similem linguam nostri solent dicere; chordarum dentes: nares cornibus iis, qui ad nervos resonant in cantibus.

LX. Quàm verò aptas, quàmque multarum artium ministras manus natura homini 122 dedit! Digitorum enim contractio facilis, facilisque porrectio, propter molles commissuras, et artus, nullo in motu laborat. Itaque ad pingendum, ad fingendum, ad scalpendum, ad nervorum eliciendos sonos, ac tibiarum, apta manus est, admotione digitorum. Atque hæc oblectationis: illa necessitatis; cultus dico agrorum, exstructionesque tectorum, tegumenta corporum vel

texta, vel suta, omnemque fabricam æris, et ferri: ex quo intelligitur, ad inventa animo, percepta sensibus, adhibitis opificum manibus, omnia nos consecutos, ut tecti, ut vestiti, ut salvi esse possimus; urbes, muros, domicilia, delubra habeamus. Jam 123 verò operibus hominum, id est, manibus, tibi etiam varietas invenitur, et copia. Nam et agri multa ferunt manu quæsita, quæ vel statim consumantur, vel mandentur condita vetustati. Et præterea vescimur bestiis et terrenis, et aquatilibus, et volatilibus, partim capiendo, partim alendo. Efficimus etiam domitu nostro quadrupedum vectiones, quorum celeritas, atque vis, nobis ipsis affert vim, et celeritatem. Nos onera quibusdam bestiis, nos juga imponimus: nos elephantorum acu- 124 tissimis sensibus, nos sagacitate canum ad utilitatem nostram abutimur: nos e terræ cavernis ferrum elicimus, rem ad colendos agros necessariam: nos æris, argenti, auri venas, penitus abditas, invenimus, et ad usum aptas, et ad ornatum decoras: arborum autem consectione omnique materiâ, et cultâ, et silvestri, partim ad calefaciendum corpus, igni adhibito, et ad mitigandum cibum utimur, partim ad ædificandum, ut tectis septi, frigora, caloresque pellamus. Magnos verò usus affert ad navigia facienda, quorum cursibus suppeditantur omnes undique ad vitam copiæ: quasque res violentissimas natura genuit, earum moderationem nos soli habemus, maris, atque ventorum, propter nauticarum rerum scientiam; plurimisque mari-

timis rebus fruimur, atque utimur. Terrenorum item commodorum omnis in homine dominatus. Nos campis, nos montibus fruimur: nostri sunt amnes, nostri lacus: nos fruges serimus, nos arbores: nos aquarum inductionibus terris fœcunditatem damus: nos flumina arcemus, dirigimus, avertimus: nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur.

125 LXI. Quid verò? hominum ratio non in cœlum usque penetravit? Soli enim ex animantibus non astrorum ortus, obitus, cursusque cognovimus: ab hominum genere finitus est dies, mensis, annus: defectiones solis et lunæ cognitæ, prædictæque in omne posterum tempus, quæ, quantæ, quando futuræ sint. Quæ contuens animus, accipit ab his cognitionem Deorum; ex qua oritur pietas; cui conjuncta justitia est, reliquæque virtutes, e quibus vita beata exsistit, par et similis Deorum; nullâ aliâ re, nisi immortalitate, quæ nihil ad bene vivendum pertinet, cedens cœlestibus. Quibus rebus expositis, satis docuisse videor, hominis natura quantò omnes anteiret animantes. Ex quo debet intelligi, nec figuram, situmque membrorum; nec ingenii, mentisque vim, talem effici potuisse fortunâ. Restat, ut doceam, atque aliquando perorem, omnia, quæ sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causâ facta esse, et parata.

126 LXII. Principio ipse mundus, Deorum, hominumque causâ factus est: quæque in eo sunt omnia, ea parata ad fructum hominum,

et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis Deorum, atque hominum domus, aut urbs utrorumque. Soli enim ratione utentes, jure, ac lege vivunt. Ut igitur 126 Athenas, et Lacedæmonem, Atheniensium, Lacedæmoniorumque causâ putandum est conditas esse; omniaque, quæ sint in his urbibus, eorum populorum rectè esse dicuntur: sic quæcumque sunt in omni mundo, Deorum, atque hominum putanda sunt. Jam verò circuitu solis, et lunæ, reliquorumque siderum, quanquam etiam ad mundi cohærentiam pertinent, tamen et spectaculum hominibus præbent: nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior, et ad rationem, solertiamque præstantior: eorum enim cursus dimetati, maturitates tempo- 127 rum, et varietates, mutationesque cognovimus: quæ si hominibus solis nota sunt, hominum facta esse causâ judicanda sunt. Terra verò fœta frugibus, et vario leguminum genere, quæ cum maxima largitate fundit, ea ferarumne, an hominum causâ gignere videtur? Quid de vitibus, olivetisque dicam? quarum uberrimi lætissimique fructus nihil omnino ad bestias pertinent: neque enim serendi, neque colendi, nec tempestivè demetendi, percipiendique fructus, 128 neque condendi, ac reponendi ulla pecudum scientia est; earumque omnium rerum hominum est et usus, et cura.

LXIII. Ut fides igitur, et tibias eorum causâ factas dicendum est, qui illis uti possunt; sic ea, quæ diximus, iis solis confi-

tendum est esse parata, qui utuntur. Nec, si quæ bestiæ furantur aliquid ex his, aut rapiunt, illarum quoque causâ ea nata esse dicemus. Neque enim homines murium, aut formicarum causâ frumentum condunt, sed conjugum, et liberorum, et familiarum suarum: itaque bestiæ fùrtim, ut dixi, fruuntur; domini palàm, et liberè. Hominum igitur causâ eas rerum copias comparatas, fatendum est. Nisi fortè tanta ubertas, et varietas pomorum, eorumque jucundus non gustatus solùm, sed odoratus etiam, et adspectus dubitationem affert, quin hominibus solis ea natura donaverit: tantumque abest, ut hæc bestiarum etiam causâ parata sint, ut ipsas bestias hominum gratiâ generatas esse

128 videamus. Quid enim oves aliud afferunt, nisi ut earum villis confectis, atque contextis homines vestiantur; quæ quidem neque ali, neque sustentari, neque ullum fructum edere ex se sine cultu hominum, et curatione potuissent. Canum verò tam fida custodia, tamque amans dominorum adulatio, tantumque odium in externos, et tam incredibilis ad investigandum sagacitas narium, tanta alacritas in venando, quid significat aliud, nisi se ad hominum commoditates esse generatos? Quid de bobus loquar? quorum ipsa terga declarant non esse se ad onus ac-

129 cipiendum figurata: cervices autem natæ ad jugum: tum vires humerorum, et latitudines ad aratra extrahenda: quibus, cùm terræ subigerentur fissione glebarum, ab illo aureo genere, ut Poëtæ loquuntur, vis nunquam ulla afferebatur.

Ferrea tum verò proles exorta repentè est,
Ausaque funestum prima est fabricarier ensem,
Et gustare manu victum, domitumque juvencum.

Tanta putabatur utilitas percipi ex bobus, ut eorum visceribus vesci scelus haberetur.

LXIV. Longum est mulorum persequi utilitates, et asinorum; quæ certè ad hominum usum paratæ sunt. Sus verò quid habet, præter escam? cui quidem, ne putresceret, animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus: quâ pecude, quòd erat ad vescendum hominibus apta, nihil genuit natura fæcundius. Quid multitudinem, suavitatemque piscium dicam? quid avium? ex quibus tanta percipitur voluptas, ut interdum Pronœa nostra, Epicurea fuisse videatur. Atque hæ ne caperentur quidem, nisi hominum ratione, atque solertiâ: quanquam aves quasdam, et alites, et oscines, ut nostri augures appellant, rerum augurandarum causâ esse natas putamus. Jam verò immanes, et feras belluas nanciscimur venando, ut et vescamur iis, et exerceamur in venando ad similitudinem bellicæ disciplinæ, et utamur domitis, et condocefactis, ut elephantis: multaque ex earum corporibus remedia morbis et vulneribus eligamus, sicut ex quibusdam stirpibus, et herbis, quarum utilitates longinqui temporis usu et periclitatione percipimus. Totam licet animis tanquam oculis lustrare terram, mariaque omnia? Cernes jam spatia frugifera, atque immensa camporum, vestitusque densissimos montium, pecu-

130

134

dum pastus, tum incredibili cursus maritimos celeritate. Nec verò tantùm supra terram, sed etiam in intimis ejus tenebris plurimarum rerum latet utilitas, quæ ad usum hominum orta, ab hominibus solis invenitur.

131 LXV. Illud verò, quod uterque vestrûm fortasse accipiet ad reprehendendum, (Cotta, quia Carneades libenter in Stoïcos invehebatur : Velleius, quia nihil tam irridet Epicurus, quàm prædictionem rerum futurarum) mihi videtur vel maximè confirmare, Deorum providentiâ consuli rebus humanis. Est enim profectò divinatio, quæ multis locis, rebus, temporibus apparet, tum in privatis, tum maximè in publicis. Multa cernunt haruspices : multa augures provident : multa oraculis declarantur, multa vaticinationibus, multa somniis, multa portentis : quibus cognitis, * multæ sæpè res hominum sententia,

* [On convient que tous les Manuscrits s'accordent à donner cette leçon, qui néanmoins ne fait aucun sens raisonable. Lambin proposoit de lire : *Res ex animi sententia, atque utilitates partæ.* Mais cette conjecture, quoiqu'ingénieuse, a été rejetée avec raison, comme trop hardie, par M. Davies, lequel néanmoins en a hasardé une autre, qui ne l'est pas moins. Car il veut retrancher tout d'un coup ces quatre mots, *Hominum sententia, atque utilitate.* Il devoit du moins faire mention de la correction tentée par le P. Lescalopier. Elle me paroît très-heureuse. La voici : *Multæ sæpè res ex hominum sententia, atque utilitate partæ.* La préposition *ex* a été facilement confondue avec le mot précédent, et fournit ici un sens parfait. *Sententia* chez les Latins signifioit souvent le *désir.* On a donc pu dire : *Res ex hominum sententia*

atque utilitate partæ, multa etiam pericula depulsa sunt. Hæc igitur sive vis, sive ars, sive natura, ad scientiam rerum futurarum homini profectò est, nec ab alio alicui, quàm a Diis immortalibus, data. Quæ si singula vos fortè non movent, universa certè tamen inter se connexa, atque conjuncta movere debebunt. Nec verò universo generi hominum solùm, sed etiam singulis a Diis immortalibus consuli, et provideri solet. Licet enim contrahere universitatem generis humani, eamque gradatim ad pauciores, postremò deducere ad singulos. 134

LXVI. Nam si omnibus hominibus, qui ubique sunt, quacumque in ora ac parte terrarum, ab hujusce terræ, quam nos incolimus, continuatione distantium, Deos consulere censemus ob eas causas, quas antè diximus : his quoque hominibus consulunt, qui has nobiscum terras ab Oriente ad Occidentem colunt. Sin autem his consulunt, qui quasi magnam quamdam insulam incolunt, quam nos orbem terræ vocamus ; etiam illis consulunt, qui partes ejus insulæ tenent, Europam, Asiam, Africam. Ergo et earum partes diligunt, ut Romam, Athenas, Spartam, Rhodum : et earum urbium separatim ab universis singulos diligunt, ut Pyrrhi bello Curium, Fabricium, Coruncanium ; primo Punico Calatinum, Duillium, Metellum, Lutatium ; secundo Maximum, Marcellum, 135

---

partæ. Je ne vois pas ce qu'on pouroit opposer à cette restitution. *Extrait des Remarques de M. le Président* BOUHIER.

Africanum; post hos, Paulum, Gracchum, Catonem, patrumve memoriâ Scipionem, Lælium: multosque præterea, et nostra civitas, et Græcia tulit singulares viros; quorum neminem nisi juvante Deo talem fuisse credendum est. Quæ ratio poëtas, maximéque Homerum impulit, ut principibus heroum, Ulyssi, Diomedi, Agamemnoni, Achilli, certos Deos, discriminum et periculorum comites, adjungeret. Præterea ipsorum Deorum sæpè præsentiæ, quales suprà commemoravi, declarant, ab his et civitatibus, et singulis hominibus consuli. Quod quidem intelligitur etiam significationibus rerum futurarum, quæ tum dormientibus, tum vigilantibus portenduntur. Multa præterea ostentis, multa extis admonemur, multisque rebus aliis, quas diuturnus usus ita notavit, ut artem divinationis efficeret. Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu divino un-
134 quam fuit. Nec verò ita refellendum est, ut, si segetibus, aut vinetis cujuspiam tempestas nocuerit, aut si quid e vitæ commodis casus abtulerit, eum, cui quid horum acciderit, aut invisum Deo, aut neglectum a Deo judicemus. Magna Dii curant, parva negligunt. Magnis autem viris prosperè eveniunt semper omnes res; si quidem satis a nostris, et a principe philosophorum Socrate dictum est de ubertatibus virtutis, et copiis.

LXVII. Hæc mihi ferè in mentem veniebant, quæ dicenda putarem de natura Deorum. Tu autem, Cotta, si me audias, eamdem causam agas, teque et principem civem

civem putes, et pontificem esse cogites; et, quoniam in utramque partem vobis licet disputare, hanc potiùs sumas: eamque facultatem disserendi, quam tibi a rhetoricis exercitationibus acceptam amplificavit Academia, huc potiùs conferas. Mala enim et impia consuetudo est contra Deos disputandi, sive ex animo id fit, sive simulatè.





LIBER TERTIUS.

QUÆ cùm Balbus dixisset, tum arridens
136 Cotta, Serò, inquit, mihi, Balbe, præcipis, quid defendam. Ego enim, te disputante, quid contrà dicerem, mecum ipse meditabar, neque tam refellendi tui causâ, quàm ea, quæ minus intelligebam, requirendi. Cùm autem suo cuique judicio sit utendum, difficile factu est, me id sentire, quod tu velis. Hîc Velleius, Nescis, inquit, quanta cum exspectatione, Cotta, sim te auditurus: jucundus enim Balbo nostro sermo tuus contra
137 Epicurum fuit; præbebo igitur ego me tibi vicissim attentum contra Stoïcos auditorem; spero enim, te, ut soles, bene paratum venire. Tum Cotta. Si mehercule, inquit, Vellei: neque enim mihi par ratio cum Lucilio est, ac tecum fuit. Quî tandem, inquit ille? Quia mihi videtur Epicurus vester de Diis immortalibus non magnopere pugnare: tantummodò negare Deos esse non audet, ne quid invidiæ subeat, aut criminis. Cùm verò Deos nihil agere, nihil curare confirmat, membrisque humanis esse præditos, sed eorum membrorum usum nullum habere; ludere videtur, satisque putare, si dixerit esse quamdam beatam naturam et æter-
138 nam. A Balbo autem animadvertisti, credo, quàm multa dicta sint, quàmque, etiamsi

minùs vera, tamen apta inter se, et cohærentia : itaque cogito ut dixi, non tam refellere ejus orationem, quàm ea, quæ minùs intellexi, requirere. Quare, Balbe, tibi permitto, responderene mihi malis, de singulis rebus quærenti ex te ea, quæ parum accepi, an universam audire orationem meam. Tum Balbus : Ego verò, si quid explanari tibi voles, respondere malo. Sin me interrogare, non tam intelligendi causâ, quàm refellendi; utrum voles, faciam : vel ad singula, quæ requires, statim respondebo; vel, cùm peroraris, ad omnia.

II. Tum Cotta, Optimè, inquit. Quamobrem sic agamus, ut nos ipsa ducit oratio. Sed antequàm de re, pauca de me; non enim mediocriter moveor auctoritate tua, Balbe, orationeque ea, quæ me in perorando cohortabatur, ut meminissem, me et Cottam esse, et pontificem : quod eò, credo, valebat, ut opiniones, quas a majoribus accepimus de Diis immortalibus, sacra, cæremonias, religionesque defenderem. Ego verò eas defendam semper, semperque defendi : nec me ex ea opinione, quam a majoribus accepi de cultu Deorum immortalium, ullius unquam oratio aut docti, aut indocti movebit. Sed cùm de religione agitur, T. Coruncanium, P. Scipionem, P. Scævolam, pontifices maximos, non Zenonem, aut Cleanthem, aut Chrysippum sequor : habeoque C. Lælium augurem, eumdemque sapientem, quem potiùs audiam de religione dicentem in illa oratione nobili, quàm quem- 139

quam principem Stoïcorum. Cùmque omnis populi Romani religio, in sacra, et in auspicia divisa sit; tertium adjunctum sit, si quid prædictionis causâ, ex portentis et monstris, Sibyllæ interpretes, haruspicesve monuerunt: harum ego religionum nullam unquam contemnendam putavi: mihique ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitu-
140 tis, fundamenta jecisse nostræ civitatis: quæ nunquam profectò sine summa placatione Deorum immortalium tanta esse potuisset. Habes, Balbe, quid Cotta, quid pontifex sentiat. Fac nunc ergo intelligam, tu quid sentias: a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis; majoribus autem nostris, etiam nullâ ratione reddita, credere.

III. Tum Balbus, Quam igitur a me rationem, inquit, Cotta, desideras? Et ille, Quadripartita, inquit, fuit divisio tua: primùm, ut velles docere Deos esse: deinde, quales essent: tum, ab his mundum regi: postremò, consulere eos rebus humanis. Hæc, si rectè memini, partitio fuit. Rectissimè, inquit Balbus: sed exspecto, quid
141 requiras. Tum Cotta, Primùm quidque videamus, inquit. Et si id est primum, quod inter omnes, nisi admodum impios, convenit, mihi quidem ex animo exuri non potest, esse Deos: id tamen ipsum, quod mihi persuasum est auctoritate majorum, cur ita sit, nihil tu me doces. Quid est, inquit Balbus, si tibi persuasum est, cur a me velis discere? Tum Cotta, Quia sic aggredior, inquit, ad hanc disputationem, quasi

nihil unquam audierim de Diis immortalibus, nihil cogitaverim, rudem me discipulum et integrum accipe, et ea, quæ requiro, doce. Dic igitur, inquit, quid requiras. Egone? primum illud, cur, quod ne egere quidem oratione dixisses, quòd esset perspicuum, et inter omnes constaret, de eo ipso tam multa dixeris. Quia te quoque, inquit, animadverti, Cotta, sæpe, cùm in foro diceres, quàm plurimis posses argumentis onerare judicem, si modò eam facultatem tibi daret causa. Atque hoc idem et philosophi faciunt, et ego, ut potui, feci. Tu autem, qui id quæris, similiter facis, ac si me roges, cur te duobus contuear oculis, et non altero tantùm, cùm idem uno assequi possim. 142

IV. Tum Cotta, Quàm simile istud sit, inquit, tu videris. Nam ego neque in causis, si quid est evidens, de quo inter omnes conveniat, argumentari soleo; perspicuitas enim argumentatione elevatur: nec, si id facerem in causis forensibus, idem facerem in hac subtilitate sermonis. Cur non tuerere autem altero oculo, causa non esset; cùm idem obtutus esset amborum, et cùm rerum natura, quam tu sapientem esse vis, duo lumina ab animo ad oculos perforata nos habere voluisset. Sed quia non confidebas, tam esse id perspicuum, quàm tu velis: propterea multis argumentis Deos esse docere voluisti. Mihi enim unum satis erat, ita nobis majores nostros tradidisse. Sed tu auctoritates contemnis, ratione pugnas. Patere igitur, rationem meam cum tua ratione contendere. 143

Affers hæc omnia argumenta, cur Dii sint; remque meâ sententiâ minimè dubiam, argumentando dubiam facis. Mandavi enim memoriæ non numerum solùm, sed etiam ordinem argumentorum tuorum. Primum fuit, cùm cœlum suspexissemus, statim nos intelligere esse aliquod numen, quo hæc regantur. Ex hoc illud etiam,

144 *Adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem.*

Quasi verò quisquam nostrûm, istum potiùs, quàm Capitolinum, Jovem appellet: aut hoc perspicuum sit constetque inter omnes, eos esse Deos, quos tibi Velleius, multique prætcrea, ne animantes quidem esse concedant. Grave etiam argumentum tibi videbatur, quòd opinio de Diis immortalibus et omnium esset, et quotidie cresceret. Placeret igitur, tantas res opinione stultorum judicari, vobis præsertim, qui illos insanos esse dicatis?

145 V. At enim præsentes videmus Deos, ut apud Regillum Postumius, in Salaria Vatienus, nescio quid etiam de Locrorum apud Sagram prælio. Quos igitur tu Tyndaridas appellabas, id est, homines homine natos, et quos Homerus, qui recens ab illorum ætate fuit, sepultos esse dicit Lacedæmone; eos tu cantheriis albis, nullis calonibus, obviam Vatieno venisse existimas, et victoriam populi Romani Vatieno potiùs homini rustico, quàm M. Catoni, qui tum erat princeps, nuntiavisse? Ergo et illud in silice, quod hodie apparet apud Regillum, tanquam vesti-

gium ungulæ, Castoris equi credis esse? 146 Nonne mavis illud credere, quod probari potest, animos præclarorum hominum, quales isti Tyndaridæ fuerunt, divinos esse, et æternos, quàm eos, qui semel cremati essènt, equitare, et in acie pugnare potuisse? Aut, si hoc fieri potuisse dicis, doceas oportet, quomodo nec fabellas aniles proferas. Tum Lucilius, An tibi, inquit, fabellæ videntur? nonne ab A. Postumio ædem Castori et Polluci in foro dedicatam; nonne senatusconsultum de Vatieno vides? Nam de Sagra, Græcorum etiam est vulgare proverbium: qui, quæ affirmant, certiora esse dicunt, quàm illa, quæ apud Sagram. His igitur auctoribus nonne debes moveri? Tum Cotta, Rumoribus, inquit, mecum pugnas, Balbe: ego autem a te rationes requiro.

VI. Sequuntur quæ futura sunt, Effugere 147 enim nemo id potest, quod futurum est. Sæpe autem ne utile quidem est scire quid futurum sit; miserum est enim, nihil proficientem angi, nec habere ne spei quidem extremum, et tamen commune solatium: præsertim cum vos iidem fato fieri dicatis omnia; quod autem semper ex omni æternitate verum fuerit, id esse fatum. Quid igitur juvat, aut quid affert ad cavendum, scire aliquid futurum, cùm id certè futurum sit? Unde porrò ista divinatio? quis invenit fissum jecoris? quis cornicis cantum notavit? quis sortes? quibus ego 148 credo: nec possum Attii Navii, quem commemorabas, lituum contemnere. Sed quî ista

intellecta sunt, a philosophis debeo discere, præsertim cùm plurimis de rebus divini isti mentiuntur. At medici quoque (ita enim dicebas) sæpe falluntur. Quid simile medicina, cujus ego rationem video: & divinatio, quæ unde oriatur, non intelligo? Tu autem etiam Deciorum devotionibus placatos Deos esse censes. Quæ fuit eorum tanta iniquitas, ut placari populo Romano non possent, nisi viri tales occidissent? Consilium illud imperatorium fuit, quod Græci στρατήγημα appellant, sed eorum imperatorum, qui patriæ consulerent, vitæ non parcerent: rebantur enim fore, ut exercitus imperatorem, equo incitato se in hostes immittentem, persequeretur: id quod evenit. Nam Fauni vocem
149 equidem nunquam audivi; tibi, si audisse te dicis, credam: etsi, Faunus omnino quid sit, nescio.

VII. Non igitur adhuc, quantum quidem in te, Balbe, est, intelligo Deos esse: quos equidem credo esse, sed nihil docent Stoïci. Nam Cleanthes, ut dicebas, quatuor modis formatas in animis hominum putat Deorum esse notiones. Unus is modus est, de quo satis dixi, qui est susceptus ex præsensione rerum futurarum. Alter ex perturbationibus tempestatum, et reliquis motibus. Tertius ex commoditate rerum, quas percipimus, & copiâ. Quartus ex astrorum ordine, cœlique constantiâ. De præsensione diximus. De perturbationibus cœlestibus, et maritimis, et terrenis, non possumus dicere, cùm ea fiant, non esse multos, qui illa metuant, et a Diis immortali-

bus fieri existiment. Sed non id quæritur, sintne aliqui, qui Deos esse putent : Dii utrùm sint, necne, quæritur. Nam reliquæ causæ, quas Cleanthes affert (quarum una est de commodorum, quæ capimus, copiâ ; altera de temporum ordine, cœlique constantiâ) tum tractabuntur a nobis, cùm de providentia Deorum disputabimus ; de qua plurima a te, Balbe, dicta sunt : eodemque illa etiam differemus, quæ Chrysippum dicere aiebas, quoniam esset aliquid in rerum natura, quod ab homine effici non posset, esse homine aliquid melius. Quæque in domo pulchra cum pulchritudine mundi comparabas, & cùm totius mundi convenientiam, consensumque afferebas, Zenonisque breves et acutulas conclusiones, in eam partem sermonis, quam modò dixi, differemus. Eodemque tempore illa omnia, quæ a te physice dicta sunt de vi ignea, deque eo calore, ex quo omnia generari dicebas, loco suo quærentur : omniaque, quæ a te nudiustertius dicta sunt, cùm docere velles Deos esse, quare et mundus universus, et sol, et luna, et stellæ sensum ac mentem haberent, in idem tempus reservabo. A te autem idem illud etiam, atque etiam quæram, quibus rationibus tibi persuadeas, Deos esse.

150

151

VIII. Tum Balbus, Equidem attulisse rationes mihi videor : sed eas tu ita refellis, ut cùm me interrogaturus esse videare, et ego me ad respondendum compararim, repentè avertas orationem, nec des respondendi locum. Itaque maximæ res, tacitæ præterierunt, de divinatione, de fato : quibus de

152 quæstionibus tu quidem strictim, nostri autem multa solent dicere: sed ab hac ea quæstione, quæ nunc in manibus est, separantur. Quare, si videtur, noli agere confusè: ut hoc explicemus hac disputatione, quod quæritur. Optimè, inquit Cotta. Itaque quoniam quatuor in partes totam quæstionem divisisti, de primaque diximus: consideremus secundam, quæ mihi talis videtur fuisse, ut cùm ostendere velles, quales Dii essent, ostenderes
153 nullos esse. A consuetudine enim oculorum animum abducere difficillimum dicebas: sed, cùm Deo nihil præstantius esset, non dubitabas, quin mundus esset Deus, quo nihil in rerum natura melius esset; modò possemus eum animantem cogitare, vel potiùs, ut cætera oculis, sic animo hoc cernere. Sed cùm mundo negas quidquam esse melius, quid dicis melius? Si pulchrius, assentior: si aptius ad utilitates nostras, id quoque assentior. Sin autem id dicis, nihil esse mundo sapientius; nullo modo prorsus assentior: non quòd difficile sit mentem ab oculis sevocare;
154 sed quò magis sevoco, eò minùs id, quod tu vis, possum mente comprehendere.

IX. Nihil est mundo melius in rerum natura. Ne in terris quidem urbe nostra. Num igitur idcirco in urbe esse rationem, cogitationem, mentem putas? aut, quoniam non sit, num idcirco existimas formicam anteponendam esse huic pulcherrimæ urbi, quòd in urbe sensus sit nullus, in formica non modò sensus, sed etiam mens, ratio, memoria? Videre oportet, Balbe, quid tibi conce-

datur ; non te ipsum, quod velis, sumere. Istum enim locum totum illa vetus Zenonis brevis, et, ut tibi videbatur, acuta conclusio dilatavit. Zeno enim ita concludit : *Quod ratione utitur, melius est, quàm id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur.* Hoc si placet, jam efficies, ut mundus optimè librum legere videatur. Zenonis enim vestigiis hoc modo rationem poteris concludere. Quod literatum est, id est melius quàm quod non est literatum : nihil autem mundo melius ; literatus igitur est mundus. Isto modo etiam disertus, et quidem mathematicus, musicus, omni denique doctrinâ eruditus ; postremò philosophus erit mundus. Sæpe dixit, nihil fieri sine Deo, nec ullam vim esse naturæ, ut sui dissimilia posset effingere. Concedam non modò animantem, et sapientem esse mundum, sed fidicinem etiam, et tibicinem, quoniam earum quoque artium homines ex eo procreantur ? Nihil igitur affert pater iste Stoïcorum, quare mundum ratione uti putemus, nec cur animantem quidem esse. Non est igitur mundus Deus : et tamen nihil est eo melius. Nihil est enim eo pulchrius, nihil nobis salutarius, nihil ornatius adspectu, motuque constantius. Quòd si mundus universus non est Deus, ne stellæ quidem, quas tu innumerabiles in Deorum numero reponebas : quarum te cursus æquabiles, æternique delectabant : nec mehercule injuriâ : sunt enim admirabili, incredibilique constantiâ. Sed non omnia, Balbe, quæ cursus certos, et

155

156

constantes habent, ea Deo potiùs tribuenda sunt, quàm naturæ,

X, Quid Chalcidico Euripo in motu identidem reciprocando putas fieri posse constantius? quid freto Siciliensi? quid Oceani fervore illis in locis,

157 *Europam Libyamque rapax ubi dividit unda?*

Quid? æstus maritimi, vel Hispanienses, vel Britannici, eorumque certis temporibus vel accessus, vel recessus, sine Deo fieri nonne possunt? Vide, quæso, si omnis motus, omniaque, quæ certis temporibus ordinem suum conservant, divina ducimus, ne tertianas quidem febres, et quartanas, divinas esse dicendum sit, quarum reversione, et motu quid potest esse constantius? Sed omnium talium rerum ratio reddenda est. Quod vos cùm facere non potestis, tanquam in aram, confugitis ad Deum. Et Chrysippus tibi acutè

158 dicere videbatur, homo sine dubio versutus, et callidus. *Versutos* eos appello, quorum celeriter mens versatur: *callidos* autem, quorum tanquam manus opere, sic animus usu concalluit. Is igitur, *Si aliquid est*, inquit, *quod homo efficere non possit, qui id efficit, melior est homine. Homo autem hæc, quæ in mundo sunt, efficere non potest. Qui potuit igitur, is præstat homini. Homini autem præstare quis possit, nisi Deus? Est igitur Deus.*

159 Hæc omnia in eodem, quo illa Zenonis, errore versantur. Quid enim sit melius, quid præstabilius, quid inter naturam et rationem intersit, non distinguitur. Idemque, *si Dei non*

sint, negat *esse in omni natura quidquam homine melius : id autem putare quemquam hominem, nihil homine esse melius, summæ arrogantiæ censet esse.* Sit sanè arrogantis, pluris se putare, quàm mundum. At illud non modò non arrogantis, sed potiùs prudentis, intelligere se habere sensum, et rationem; hæc eadem Orionem, et Caniculam non habere. Et, *si domus pulchra sit, intelligamus eam dominis*, inquit, *ædificatam esse, non muribus : sic igitur mundum Deorum domum existimare debemus.* Ita prorsus existimarem, si illum ædificatum, non, quemadmodum docebo, a natura conformatum putarem.

XI. At enim quærit apud Xenophontem Socrates, *unde animam arripuerimus, si nulla fuerit in mundo?* Et ego quæro, unde orationem, unde numeros, unde cantus? Nisi verò loqui solem cum luna putamus, cùm propiùs accesserit, aut ad harmoniam canere mundum, ut Pythagoras existimat. Naturæ ista sunt, Balbe, naturæ non artificiosè ambulantis, ut ait Zeno, quod quidem quale sit, jam videbimus, sed omnia cientis, et agitantis motibus, et mutationibus suis. Itaque illa mihi placebat oratio de convenientia, consensuque naturæ, quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas. Illud non probabam, quod negabas id accidere potuisse, nisi ea uno divino spiritu contineretur. Illa verò cohæret, et permanet naturæ viribus, non Deorum; estque in ea iste quasi consensus, quam συμπάθειαν Græci vocant :

160

161

sed ea, quo sua sponte major est, eo minùs divina ratione fieri existimanda est.

XII. Illa autem, quæ Carneades afferebat, quemadmodum dissolvitis? Si nullum corpus immortale sit, nullum esse corpus sempiternum: corpus autem immortale nullum esse, ne individuum quidem, nec quod dirimi, distrahive non possit. Cùmque omne animal patibilem naturam habeat, nullum est eorum, quod effugiat accipiendi aliquid intrinsecus, id est, quasi ferendi, et patiendi necessitatem. Et, si omne animal mortale est, immortale nullum est. Et, si omne animal 162 secari ac dividi potest, nullum est eorum individuum, nullum æternum. Atqui omne animal ad accipiendam vim externam, et ferendam paratum est: mortale igitur omne animal, et dissolubile, et dividuum sit necesse est. Ut enim, si omnis cera commutabilis esset, nihil esset cereum, quod commutari non posset: item nihil argenteum, nihil æneum, si commutabilis esset natura argenti et æris: similiter igitur, si omnia, e quibus cuncta, quæ sunt, constant, mutabilia sunt, nullum corpus esse potest non mutabile: mutabilia autem sunt illa, ex quibus omnia constant, ut vobis videtur: omne igitur corpus mutabile est. At, si esset corpus aliquod immortale, non esset omne mutabile. Ita efficitur, ut omne corpus mortale sit. Etenim omne corpus, aut aquà, aut aër, aut ignis, aut terra est, aut id, quod est concretum ex his, aut ex aliqua parte eo-

rum : horum autem nihil est quin intereat. 165
Nam et terrenum omne dividitur, et humor ita mollis est, ut facilè comprimi, collidique possit : ignis verò, et aër omni impulsu facillimè pellitur, naturaque cedens est maximè, et dissipabilis. Præterea omnia hæc tum intereunt, cùm in naturam aliam convertuntur : quod fit, cùm terra in aquam se vertit, et cùm ex aqua oritur aër, et cùm ex aëre æther, cùmque eadem vicissim retrò commeant. Quòd si ea intereant, ex quibus constet omne animal, nullum est animal sempiternum.

XIII. Et, ut hæc omittamus, tamen animal nullum inveniri potest, quod neque natum unquam sit, et semper sit futurum. Omne enim animal sensus habet : sentit igitur et calida, et frigida, et dulcia, et amara, nec potest ullo sensu jucunda accipere, et non accipere contraria. Si igitur voluptatis 164 sensum capit, doloris etiam capit : quod autem dolorem accipit, id accipiat etiam interitum necesse est : omne igitur animal confitendum est esse mortale. Præterea, si quid est, quod nec voluptatem sentiat, nec dolorem, id animal esse non potest : sin autem quod animal est, id illa necesse est sentiat : et quod ea sentiat, non potest esse æternum : et omne animal sentit : nullum igitur animal est æternum. Præterea nullum potest esse animal, in quo non et appetitio sit, et declinatio naturalis : appetuntur autem, quæ secundùm naturam sunt, declinantur contraria : et omne animal appetit quædam, et fugit a quibusdam.

Quod autem refugit, id contra naturam est: et quod est contra naturam, id habet vim interimendi; omne ergo animal intereat necesse est. Innumerabilia sunt, ex quibus effici, cogique possit, nihil esse, quod sensum habet, quin id intereat: etenim ea ipsa, quæ sentiuntur, ut frigus, ut calor, ut voluptas, ut dolor, ut cetera, cum amplificata sunt, interimunt: nec ullum animal est sine sensu: nullum igitur animal est æternum.

XIV. Etenim aut simplex est natura animantis, ut vel terrena sit, vel ignea, vel animalis, vel humida: quod quale sit, ne intelligi quidem potest: aut concreta ex pluribus naturis, quarum suum quæque locum habeat, quo naturæ vi efferatur, alia infimum, alia summum, alia medium. Hæc ad quoddam tempus cohærere possunt; semper autem nullo modo possunt: necesse est enim, suum quæque in locum natura rapiatur: nullum igitur animal est sempiternum.

165 Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes, quem ipsum non omnes interpretantur uno modo: qui quoniam, quid diceret, intelligi noluit, omittamus. Vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem: itaque et animantes, cùm calor defecerit, tum interire; et in omni natura rerum id vivere, id vigere, quod caleat. Ego autem non intelligo, quo modo, calore exstincto, corpora intereant; non intereant humore, aut spiritu amisso; præsertim cùm intereant etiam nimio calore. Quamobrem id quidem commune est de ca-

lido : verumtamen videamus exitum. Ita vultis, opinor, nihil esse animal extrinsecus in natura, atque mundo, præter ignem. Quî magis, quàm præter animam, unde animantium quoque constet animus, ex quo anima dicitur? Quo modo autem hoc, quasi concedatur, sumitis, nihil esse animum, nisi ignem? 166 Probabilius enim videtur, tale quidquam esse animum, ut sit ex igne, atque anima temperatum. Quòd si ignis ex sese ipse animal est, nullâ se alia admiscente naturâ, quoniam is, cùm inest in corporibus nostris, efficit ut sentiamus; non potest ipse esse sine sensu. Rursus eadem dici possunt. Quidquid est enim, quod sensum habeat, id necesse est sentiat et voluptatem, et dolorem : ad quem autem dolor veniat, ad eumdem etiam interitum venire : ita fit, ut ne ignem quidem efficere possitis æternum. Quid enim? non eisdem vobis placet, omnem ignem pastús indigere; nec permanere ullo modo posse, nisi alatur? ali autem solem, lunam, reliqua astra, aquis, alia dulcibus, alia marinis? Eamque causam Cleanthes affert, cur se sol referat, nec longiùs progrediatur solstitiali orbe, itemque brumali, ne longiùs discedat 167 a cibo. Hoc totum quale sit, mox : nunc autem concludatur illud, quod interire possit, id æternum non esse naturâ : ignem autem interiturum esse, nisi alatur : non esse igitur naturâ ignem sempiternum.

XV. Qualem autem Deum intelligere nos possumus nullâ virtute præditum? Quid enim? prudentiamne Deo tribuemus? quæ

constat ex scientia rerum bonarum, et malarum, et, nec bonarum, nec malarum. Cui mali nihil est, nec esse potest, quid huic opus est delectu bonorum, et malorum? Quid autem ratione? quid intelligentiâ? quibus utimur ad eam rem, ut apertis obscura assequamur. At obscurum Deo nihil potest esse. Nam justitia, quæ suum cuique distribuit, quid pertinet ad Deos? Hominum enim societas, et communitas, ut vos dicitis, justi-
168 tiam procreavit. Temperantia autem constat ex prætermittendis voluptatibus corporis: cui si locus in cœlo est, est etiam voluptatibus. Nam fortis Deus intelligi quî potest? in dolore, an in labore, an in periculo? quorum Deum nihil attingit. Nec ratione igitur utentem, nec virtute ulla præditum Deum intelligere quî possumus? Nec verò vulgi, atque imperitorum inscitiam despicere possum, cùm ea considero, quæ dicuntur a Stoïcis. Sunt enim illa imperitorum. Piscem Syri venerantur: omne ferè genus bestiarum Ægyptii consecraverunt. Jam verò in Græcia multos habent ex hominibus Deos; Alabandum, Alabandi: Tenedi, Tenem:
169 Leucotheam, quæ fuit Ino, et ejus Palæmonem filium, cuncta Græcia: Herculem, Æsculapium, Tyndaridas: Romulum nostri, aliosque complures: quos quasi novos, et adscriptitios cives in cœlum receptos putant. Hæc igitur indocti.

XVI. Quid vos philosophi? quî meliora? Omitto illa: sunt enim præclara. Sit sanè Deus ipse mundus. Hoc credo illud esse

Sublime candens, quem invocant omnes Jovem.

Quare igitur plures adjungimus Deos? Quanta autem est eorum multitudo? Mihi quidem sanè multi videntur: singulas enim stellas numeras Deos, eosque aut belluarum nomine appellas, ut Capram, ut Nepam, ut Taurum, ut Leonem: aut rerum inanimatarum, ut Argo, ut Aram, ut Coronam. Sed ut hæc 170 concedantur, reliqua quì tandem non modò concedi, sed omnino intelligi possunt? Cùm fruges, Cererem; vinum, Liberum dicimus; genere nos quidem sermonis utimur usitato: sed ecquem tam amentem esse putas, qui illud, quo vescatur, Deum credat esse? Nam quos ab hominibus pervenisse dicis ad Deos, tu reddes rationem, quemadmodum idem fieri potuerit, aut cur fieri desierit, et ego discam libenter. Quomodo nunc quidem est, non video, quo pacto ille, cui *in monte Œtæo illatæ lampades fuerint*, ut ait Accius, *in domum æternam patris* ex illo ardore pervenerit: quem tamen Homerus conveniri apud inferos facit ab Ulysse, sicut ceteros, qui excesserant vitâ. Quanquam, quem potissimùm Herculem colamus, scire sane velim. Plures enim tradunt nobis ii, 171 qui interiores scrutantur, et reconditas literas: antiquissimum, Jove natum, sed antiquissimo item Jove: nam Joves quoque plures in priscis Græcorum literis invenimus. Ex eo igitur et Lysito est is Hercules, quem concertavisse cum Apolline de tripode accepimus. Alter traditur Nilo natus, Ægyptius:

quem aïunt Phrygias literas conscripsisse. Tertius est ex Idæis Digitis : cui inferias afferunt. Quartus est Jovis et Asteriæ, Latonæ sororis, qui Tyri maximè colitur; cujus Carthaginem filiam ferunt. Quintus in India, qui Belus dicitur. Sextus hic ex Alcumena, quem Jupiter genuit, sed tertius Jupiter : quoniam, ut jam docebo, plures Joves etiam accepimus.

172 XVII. Quando enim me in hunc locum deduxit oratio, docebo, meliora me didicisse de colendis Diis immortalibus jure pontificio, et majorum more, capedunculis iis, quas Numa nobis reliquit, de quibus in illa aureola oratiuncula dicit Lælius, quàm 173 rationibus Stoïcorum. Si enim vos sequar, dic, quid ei respondeam, qui me sic roget : Si dii sunt, suntne etiam Nymphæ deæ? Si Nymphæ, Panisci etiam, et Satyri? Hi autem non sunt : ne Nymphæ quidem deæ igitur. At earum templa sunt publicè vota, et dedicata. Quid igitur? ne ceteri quidem ergo Dii, quorum templa sunt dedicata. Age porrò, Jovem, et Neptunum, Deos numeras : ergo etiam Orcus, frater eorum, Deus, et illi, qui fluere apud inferos dicuntur, Acheron, Cocytus, Styx, Phlegethon : tum Charon, tum Cerberus, Dii putandi. At id quidem repudiandum : ne Orcus quidem igitur. Quid dicitis ergo de fratribus? Hæc Carneades agebat, non ut Deos tolleret : quid enim philosopho minùs conveniens? sed ut Stoïcos nihil de Diis explicare convinceret. Itaque insequebatur. Quid enim? aiebat, si

ii fratres sunt in numero Deorum, num de patre eorum Saturno negari potest, quem vulgò maximè ad Occidentem colunt? Qui si est Deus, patrem quoque ejus, Cœlum, esse Deum confitendum est. Quod si ita est, Cœli quoque parentes Dii habendi sunt, Æther, et Dies, eorumque fratres et sorores, qui a genealogis antiquis sic nominantur, Amor, Dolus, Metus, Labor, Invidentia, Fatum, Senectus, Mors, Tenebræ, Miseria, Querela, Gratia, Fraus, Pertinacia, Parcæ, Hesperides, Somnia: quos omnes Erebo, et Nocte natos ferunt. Aut igitur hæc monstra probanda sunt, aut prima illa tollenda. 174

XVIII. Quid? Apollinem, Vulcanum, Mercurium, ceteros, Deos esse dices: de Hercule, Æsculapio, Libero, Castore, Polluce dubitabis? At hi quidem coluntur æquè, atque illi; apud quosdam etiam multò magis. Ergo hi, Dii sunt habendi, mortalibus nati matribus? Quid? Aristæus, qui olivæ dicitur inventor, Apollinis filius: Theseus, qui Neptuni: reliqui, quorum patres Dii, non erunt in Deorum numero? Quid, quorum matres? Opinor etiam magis. Ut enim in jure civili, qui est matre liberâ, liber est: item jure naturæ, qui Dea matre est, Deus sit necesse est. Itaque Achillem Astypalenses insulani sanctissimè colunt. Qui si Deus est; et Orpheus, et Rhesus, Dii sunt, Musâ matre nati: nisi fortè maritimæ nuptiæ terrenis anteponuntur. Si hi Dii non sunt, quia nusquam coluntur: quo modo illi sunt? Vide igitur, ne virtutibus hominum isti honores 175 176

habeantur, non immortalitatibus : quod tu quoque, Balbe, visus es dicere, Quo modo autem potes, si Latonam deam putas, Hecaten non putare, quæ matre Asteria est, sorore Latonæ? An hæc quoque dea est? vidimus. enim ejus aras, delubraque in Græcia. Sin hæc dea est, cur non Eumenides? Quæ si deæ sunt, quarum et Athenis fanum est, et apud nos, ut ego interpretor, lucus Furinæ: Furiæ deæ sunt, speculatrices, credo, et vindices facinorum, et scelerum. Quòd si tales Dii sunt, ut rebus humanis intersint, Natio quoque dea putanda est : cui cùm fana cir-
77 cuimus in agro Ardeati, rem divinam facere solemus : quæ, quia partus matronarum tueatur, a nascentibus Natio nominata est. Ea si dea est; dii omnes illi qui commemorabantur a te, Honos, Fides, Mens, Concordia : ergo etiam Spes, Moneta, omniaque, quæ cogitatione nobismet ipsi possumus fingere. Quod si verisimile non est, ne illud quidem est, hæc unde fluxerunt.

XIX. Quid autem dicis? si Dii sunt illi, quos colimus, et accepimus; cur non eodem in genere Serapim, Isimque numeremus? Quod si facimus : cur barbarorum Deos repudiemus? Boves igitur, et equos, ibes, accipitres, aspidas, crocodilos, pisces, canes, lupos, feles, multas præterea belluas, in Deorum numerum reponemus.
178 Quæ si rejiciamus, illa quoque unde hæc nata sunt, rejiciemus. Quid deinde? Ino, Dea dicetur, quæ Leucothea a Græcis, a nobis Matuta dicitur, cùm sit Cadmi filia?

Circe autem, et Pasiphaë, e Perseide, Oceani filiâ, natæ patre Sole, in Deorum numero non habebuntur? Quanquam Circen quoque coloni nostri Circeienses religiosè colunt. Ergo hanc deam dicis? Quid Medeæ respondebis? quæ duobus avis, Sole, et Oceano, Æeta patre, matre Idyiâ procreata est. Quid hujus Absyrto fratri, qui est apud Pacuvium Ægialeus: sed illud nomen veterum literis usitatius. Qui si dii non sunt, vereor quid agat Ino: hæc enim omnia ex eodem fonte fluxerunt. An Amphiaraüs, Deus erit, et Trophonius? Nostri quidem publicani, cùm essent agri in Bœotia Deorum immortalium excepti lege Censoriâ, negabant immortales esse ullos, qui aliquando homines fuissent. Sed si sunt hi Dii, est certè Erechtheus, cujus Athenis delubrum vidimus, et sacerdotem. Quem si Deum facimus, quid aut de Codro dubitare possumus, aut de ceteris, qui pugnantes pro patriæ libertate ceciderunt? Quod si probabile non est: ne illa quidem superiora, unde hæc manant, probanda sunt. Atque in plerisque civitatibus intelligi potest, augendæ virtutis gratiâ, quo libentiùs reipublicæ causâ periculum adiret optimus quisque, virorum fortium memoriam honore Deorum immortalium consecratam. Ob eam enim ipsam causam Erechtheus Athenis, filiæque ejus in numero Deorum sunt. Itemque Leo natarum est delubrum Athenis, quod Leocorion nominatur. Alabandenses quidem sanctiùs Alabandum colunt, a quo est urbs illa condita, quàm quemquam no-

179

180

bilium Deorum : apud quos non inurbanè Stratonicus, ut multa, cùm quidem ei molestus, Alabandum Deum esse confirmaret, Herculem negaret : *Ergo*, inquit, *mihi Alabandus, tibi Hercules sit iratus.*

XX. Illa autem, Balbe, quæ tu a cœlo, astrisque ducebas, quàm longè serpant, non vides ? Solem Deum esse, Lunamque, quorum alterum Apollinem Græci, alteram Dianam putant. Quòd si Luna, Dea est : ergo etiam Lucifer, ceteræque errantes, numerum Deorum obtinebunt : igitur etiam inerrantes. Cur autem Arqui species non in Deorum numero reponatur ? Est enim pulcher, et ob eam causam, quia speciem ha-
181 beat admirabilem, Thaumante dicitur esse natus. Cujus si divina natura est, quid facies nubibus ? Arcus enim ipse ex nubibus efficitur quodam modo coloratus : quarum una etiam Centauros peperisse dicitur. Quòd si nubes retuleris in Deos, referendæ certè erunt tempestates, quæ populi Romani ritibus consecratæ sunt. Ergo imbres, nimbi, procellæ, turbines, Dii putandi. Nostri quidem duces, mare ingredientes immolare hostiam fluctibus consueverunt. Tum si est Ceres a gerendo (ita enim dicebas) terra ipsa Dea est, et ita habetur : quæ est enim alia Tellus ? Sin terra : mare etiam, quem Neptunum esse dicebas. Ergo et flumina, et fontes. Itaque et fontis delubrum Maso ex Corsica dedicavit, et in augurum precatione Tiberinum, Spinonem, Anemonem, Nodinum, alia propinquorum fluminum nomina videmus.

videmus. Ergo hoc aut immensum serpet, 282 aut nihil horum recipiemus, nec illa infinita ratio superstitionis probabitur.

XXI. Nihil ergo horum probandum est. Dicamus igitur, Balbe, oportet contra illos etiam, qui hos Deos ex hominum genere in cœlum translatos, non re, sed opinione esse dicunt, quos augustè omnes, sanctéque veneramur. Principio Joves tres numerant ii, qui theologi nominantur : ex quibus primum, et secundum natos in Arcadia : alterum patre Æthere, ex quo etiam Proserpinam natam ferunt, et Liberum : alterum patre Cœlo, qui genuisse Minervam dicitur, quam principem et inventricem belli ferunt : tertium Cretensem, Saturni filium : cujus in illa insula sepulcrum ostenditur. Διόσκουροι etiam apud Graios multis modis nominantur. Primi tres, qui appellantur Anaces Athenis, ex Jove, rege antiquissimo, et Proserpinâ nati, Tritopatreus, Eubuleus, Dionysius. Secundi, Jove tertio nati et Leda, Castor et Pollux. Tertii dicuntur a nonnullis Alco, et Melampus, Emolus, Atrei filii, qui Pelope natus fuit. Jam Musæ primæ quatuor, natæ Jove altero, Thelxiope, Aœde, Arche, Melete : secundæ, Jove tertio et 283 Mnemosyne procreatæ, novem : tertiæ, Piero natæ, et Antiopâ, quas Pieridas, et Pierias solent poëtæ appellare, iisdem nominibus, eodemque numero, quo proximè superiores. Cùmque tu Solem, quia solus esset, appellatum esse dicas : Soles ipsi quàm multi a theologis proferuntur ? Unus eorum

Jove natus, nepos Ætheris: alter, Hyperione: tertius, Vulcano, Nili filio; cujus urbem Ægyptii volunt esse eam, quæ Heliopolis appellatur: quartus is, quem heroicis temporibus Achanto Rhodi peperisse dicitur, avum Ialysi, Camiri, et Lindi: quintus, qui Colchis fertur Æetam, et Circen procreavisse.

XXII. Vulcani item complures: primus Cœlo natus, ex quo Minerva Apollinem eum, cujus in tutela Athenas antiqui historici esse voluerunt: secundus Nilo natus,
184 Opas, ut Ægyptii appellant, quem custodem esse Ægypti volunt: tertius ex tertio Jove, et Junone, qui Lemni fabricæ traditur præfuisse: quartus Menalio natus, qui tenuit insulas propter Siciliam, quæ Vulcaniæ nominantur. Mercurius unus Cœlo patre, Die matre natus; cujus obscœnius excitata natura traditur, quòd adspectu Proserpinæ commotus sit: alter Valentis et Phoronidis filius, is, qui sub terris habetur, idem Trophonius: tertius Jove tertio natus, et Maiâ, ex quo, et Penelopâ Pana natum ferunt: quartus Nilo patre, quem Ægyptii nefas habent nominare: quintus, quem colunt Pheneatæ, qui et Argum dicitur interemisse, ob eamque causam Ægyptum profugisse, atque Ægyptiis leges, et literas tradidisse. Hunc Ægyptii Thoth appellant: eodemque nomine anni primus mensis apud eos vocatur. Æsculapiorum primus, Apollinis, quem Ar-
185 cades colunt; qui specillum invenisse, primusque vulnus dicitur obligavisse: secundus, secundi Mercurii frater; is fulmine percussus,

dicitur humatus esse Cynosuris : tertius, Arsippi, et Arsinoæ; qui primus purgationem alvi, dentisque evulsionem, ut ferunt, invenit; cujus in Arcadia non longè a Lusio flumine sepulcrum, et lucus ostenditur.

XXIII. Apollinum antiquissimus is, quem paulò antè ex Vulcano natum esse dixi, custodem Athenarum : alter Corybantis filius, natus in Creta, cujus de illa insula cum Jove ipso certamen fuisse traditur : tertius Jove tertio natus, et Latonâ, quem ex Hyperboreis Delphos ferunt advenisse : quartus in Arcadia, quem Arcades Nomionem appellant, quòd ab eo se leges ferunt accepisse. Dianæ item plures : prima Jovis, et Proserpinæ, quæ pinnatum Cupidinem genuisse dicitur : secunda notior, quam Jove tertio, et Latonâ natam accepimus : tertiæ pater, Upis traditur, Glauce mater : eam Græci sæpe Upim paterno nomine appellant. Dionysos multos habemus : primum e Jove et Proserpinâ natum : secundum Nilo, qui Nysam dicitur interemisse : tertium, Caprio patre, eumque regem Asiæ præfuisse dicunt; cui Sabazia sunt instituta : quartum Jove, et Luna, cui sacra Orphica putantur confici : quintum Niso natum, et Thyone, a quo Trieterides constitutæ putantur. Venus prima Cœlo, et Die nata; cujus Elide delubrum videmus : altera, spumâ procreata; ex qua, et Mercurio Cupidinem secundum natum accepimus : tertia, Jove nata, et Dionâ, quæ nupsit Vulcano; sed ex ea, et Marte natus Anteros dicitur : quarta, Syria, Tyroque

186

187

concepta, quæ Astarte vocatur; quam Adonidi nupsisse proditum est. Minerva prima, quam Apollinis matrem suprà diximus: secunda orta Nilo, quam Ægyptii Saitæ colunt: tertia illa, quam Jove generatam suprà diximus: quarta Jove nata, et Coriphe, Oceani filiâ; quam Arcades Coriam nominant, et quadrigarum inventricem ferunt: quinta Pallantis, quæ patrem dicitur interemisse, virginitatem suam violare conantem; cui pinnatum talaria affigunt. Cupido primus, Mercurio, et Dianâ primâ natus dicitur: secundus, Mercurio, et Venere secundâ: tertius quidem est Anteros, Marte, et Venere tertiâ. Atque hæc quidem, et ejusmodi, ex vetere
188 Græciæ fama collecta sunt. Quibus intelligis resistendum esse, ne perturbentur religiones. Vestri autem non modò hæc non refellunt, verùm etiam confirmant, interpretando, quorsum quidque pertineat. Sed eo jam, unde huc digressi sumus, revertamur.

XXIV. Num censes igitur subtiliore ratione opus esse ad hæc refellenda? Nam mentem, fidem, spem, virtutem, honorem, victoriam, salutem, concordiam, ceteraque ejusmodi, rerum vim habere videmus, non Deorum. Aut enim in nobismet insunt ipsis, ut mens, ut fides, ut spes, ut virtus, ut concordia: aut optandæ nobis sunt, ut honos, ut salus, ut victoria. Quarum rerum utilitatem video; video etiam consecrata simulacra.
189 Quare autem in his vis Deorum insit, tum intelligam, cùm cognovero. Quo in genere vel maximè est Fortuna numeranda, quam

nemo ab inconstantia, et temeritate sejunget : quæ digna certè non sunt Deo. Jam verò quid vos illa delectat explicatio fabularum, et enodatio nominum? exsectum a filio Cœlum, vinctum itidem a filio Saturnum. Hæc, et alia generis ejusdem ita defenditis, ut ii, qui ista finxerunt, non modò non insani, sed etiam fuisse sapientes videantur. In enodandis autem nominibus, quod miserandum sit, laboratis. Saturnus? quia se saturat annis : Mavors, quia magna vertit : Minerva, quia minuit, aut quia minatur : Venus, quia venit ad omnia : Ceres, a gerendo. Quàm periculosa consuetudo! in multis enim nominibus hærebitis. Quid Vejovi facies? quid Vulcano? quanquam, quoniam Neptunum a nando appellatum putas, nullum erit nomen, quod non possis unâ literâ explicare, unde ductum sit. In quo quidem magis tu mihi natare visus es, quàm ipse Neptunus. Magnam molestiam suscepit, et minimè necessariam primus Zeno, pòst Cleanthes, deinde Chrysippus, commentitiarum fabularum reddere rationem : vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. Quod cùm facitis, illud profectò confitemini, longè aliter rem se habere, atque hominum opinio sit : eos enim, qui Dii appellantur, rerum naturas esse, non figuras Deorum. 190

XXV. Qui tantus error fuit, ut, perniciosis etiam rebus non modò nomen Deorum tribueretur, sed etiam sacra constituerentur. Febris enim fanum in Palatio, et Orbonæ ad ædem Larum, et aram malæ Fortunæ

Esquiliis consecratam videmus. Omnis igitur talis a philosophia pellatur error, ut cùm de
191 diis immortalibus disputemus, dicamus digna diis immortalibus : de quibus habeo ipse, quid sentiam ; non habeo autem, quid tibi assentiar. Neptunum esse dicis, animum cum intelligentia per mare pertinentem : idem de Cerere. Istam autem intelligentiam aut maris, aut terræ non modò comprehendere animo, sed ne suspicione quidem possum attingere. Itaque aliunde mihi quærendum est, ut et esse Deos, et quales sint Dii,
192 discere possim, quàm quales in eos esse vis. Videamus ea, quæ sequuntur : primùm Deorumne providentiâ mundus regatur : deinde consulantne rebus humanis : hæc enim mihi ex tua partitione restant duo : de quibus, si vobis videtur, accuratiùs disserendum puto. Mihi verò, inquit Velleius, valde videtur : nam et majora exspecto : et his, quæ dicta sunt, vehementer assentior. Tum Balbus, interpellare te, inquit, Cotta, nolo : sed sumemus tempus aliud : efficiam profectò, ut fateare. Sed ***

202 XXVI. *Nequaquam istuc istac ibit : magna inest certatio ;*

Nam ut ego illis supplicarem tantâ blandiloquentiâ ?

Niobe parumne ratiocinari videtur, et sibi ipsa nefariam pestem machinari ? Illud verò quàm callida ratione ?

Qui volt esse, quod volt : ita dat se res, ut operam dabit ;

Qui est versus omnium seminator malorum.

Ille transversa mente mihi hodie tradidit repagula : 203
Quibus ego iram omnem recludam, atque illi perniciem dabo :
Mihi mœrores, illi luctum : exitium illi, exsilium mihi.

Hanc videlicet rationem, quam vos divino beneficio homini solùm tributam dicitis, bestiæ non habent. Videsne igitur, quanto munere Deorum simus affecti? Atque eadem Medea patrem, patriamque fugiens

postquam pater
Appropinquat ; jamque, pœnè ut comprehendatur, parat,
Puerum interea obtruncat, membraque articulatim dividit,
Perque agros passim dispergit corpus : id ea gratiâ,
Ut, dum nati dissipatos artus captaret parens,
Ipsa interea effugeret, illum ut mœror tardaret sequi,
Sibi salutem ut familiari pareret parricidio.

Huic ut scelus, sic ne ratio quidem defuit. Quid? ille funestas epulas fratri comparans, 204 nonne versat huc et illuc cogitatione rationem?

Major mihi moles, majus miscendum est malum,
Quî illius acerbum cor contundam, et comprimam.

XXVII. Nec tamen ille ipse est prætereundus, qui non sat habuit conjugem illexisse in stuprum: de quo rectè, et verissimè loquitur Atreus:

Quod re in summa summum esse arbitror
Periclum, matres coinquinari regias;
Contaminari stirpem; admisceri genus.

At id ipsum quàm callidè, qui regnum adulterio quæreret?

Addo (inquit) *huc, quod mihi portento cœlestûm pater*
Prodigium misit regni stabilimen mei,
Agnum inter pecudes aureâ clarum comâ
Quondam Thyestem clepere ausum esse e regia:
Qua in re adjutricem conjugem cepit sibi.

Videturne summa improbitate usus non sine summa esse ratione? Nec verò scena solùm referta est his sceleribus, sed multò vita communis pœnè majoribus. Sentit domus 105 uniuscujusque, sentit forum, sentit curia, campus, socii, provinciæ, ut, quemadmodum ratione rectè fiat, sic ratione peccetur: alterumque et a paucis, et raró; alterum et sæpè, et a pluribus: ut satius fuerit nullam omnino nobis a Diis immortalibus datam esse rationem, quàm tanta cum pernicie datam. Ut vinum ægrotis, quia prodest raró, nocet sæpissimè, melius est non adhibere omnino, quàm spe dubiæ salutis in apertam perniciem incurrere: sic haud scio, an melius fuerit humano generi motum istum ce-

lerem cogitationis, acumen, solertiam, quàm rationem vocamus, quoniam pestifera sit multis, admodum paucis salutaris, non dari omnino, quàm tam munificè, et tam largè dari. Quamobrem si mens, vo- 206 luntasque divina idcirco consuluit hominibus, quòd iis largita est rationem: iis solis consuluit, quos bona ratione donavit; quos videmus, si modò ulli sunt, esse perpaucos. Non placet autem paucis a Diis immortalibus esse consultum; sequitur ergo, ut nemini consultum sit.

XXVIII. Huic loco sic soletis occurrere: non idcirco non optimè nobis a Diis esse provisum, quòd multi eorum beneficio perversè uterentur: etiam patrimoniis multos malè uti; nec ob eam causam eos beneficium a patribus nullum habere. Quisquam istuc negat? aut quæ est in collatione ista similitudo? Nec enim Herculi Dejanira nocere voluit, cùm ei tunicam, sanguine Centauri tinctam, dedit: nec prodesse Phæreo Jasoni is, qui gladio vomicam ejus aperuit, quam sanare medici non potuerant. Multi enim etiam cùm obesse vellent, profuerunt, et, cùm prodesse, obfuerunt. Ita non fit ex eo, quod datur, ut voluntas 207 ejus, qui dederit, appareat: nec, si is, qui accepit, bene utitur, idcirco is, qui dedit, amicè dedit. Quæ enim libido, quæ avaritia, quod facinus aut suscipitur, nisi consilio capto; aut sine animi motu, et cogitatione, id est, ratione, perficitur? Nam omnis opinio, ratio est, et quidem bona

ratio, si vera : mala autem, si falsa est opinio. Sed a Deo tantùm rationem habemus, si modò habemus : bonam autem rationem, aut non bonam, a nobis : non enim, ut patrimonium relinquitur, sic ratio homini est beneficio Deorum data. Quid enim potiùs hominibus dedissent, si iis nocere voluissent? Injustitiæ autem, intemperantiæ, timiditatis quæ semina essent, si his vitiis ratio non subesset?

XXIX. Medea modò, et Atreus commemorabantur a nobis, heroïcæ personæ, initâ subductâque ratione, nefaria scelera 108 meditantes. Quid? levitates comicæ parumne semper in ratione versantur? parumne subtiliter disputat ille in Eunucho?

Quid igitur faciam? .....
Exclusit, revocat : redeam? non, si me obsecret

Ille verò in Synephebis, Academicorum more, contra communem opinionem non dubitat pugnare ratione, qui *in amore summo, summaque inopia suave esse* dicit,

Parentem habere avarum, illepidum, in liberos
Difficilem, qui te nec amet, nec studeat tuî.

Atque huic incredibili sententiæ ratiunculas suggerit.

Aut tu illum fructu fallas : aut per litteras
Avertas aliquod nomen : aut per servolum
Percutias pavidum : postremo, a parco patre

Quod sumas, quanto dissipas libentiùs? 209

Idemque facilem et liberalem patrem incommodum esse amanti filio disputat: quem

Neque quo pacto fallam, neque quid inde auferam,
Nec quem dolum ad eum, aut machinam commoliar,
Scio quidquam: ita omnes meos dolos, fallacias,
Præstigias præstrinxit commoditas patris.

Quid ergo isti doli? quid machinæ? quid fallaciæ, præstigiæque? num sine ratione esse potuerunt? O præclarum munus Deorum! ut Phormio possit dicere,

Cedò senem: jam instructa mihi sunt in corde consilia omnia.

XXX. Sed exeamus e theatro: veniamus in forum. Sessum it prætor: quid? ut judicetur, qui tabularium incenderit. Quod facinus occultius? At se Q. Sosius, splendidus eques Romanus ex agro Piceno, fecisse confessus est. Qui transcripserit tabulas publicas. 210 Id quoque L. Alenus fecit, cùm chirographum Sex-primorum imitatus est. Quid hoc homine solertius? Cognosce alias quæstiones, auri Tolosani, conjurationis Jugurthinæ. Repete superiora: Tubuli de pecunia capta ob rem judicandam: posteriora, de incestu rogatione Peducæa: tum hæc quotidiana, sicæ, venena, peculatus, testamentorum etiam lege nova quæstiones. Inde illa actio, *Ope consilioque tuo furtum aio factum esse.*

Inde tot judicia de fide mala, tutelæ, mandati, pro socio, fiduciæ; reliqua, quæ ex empto, aut vendito, conducto, aut locato contra fidem fiunt. Inde judicium publicum
211 rei privatæ lege Lætoria. Inde everriculum malitiarum omnium, judicium de dolo malo; quod C. Aquilius, familiaris noster, protulit. Quem dolum idem Aquilius tum teneri putat, cùm aliud sit simulatum, aliud actum. Hanc igitur a Diis immortalibus tantam arbitramur malorum sementem esse factam? Si enim rationem hominibus Dii dederunt, et malitiam dederunt: est enim malitia, versuta et fallax nocendi ratio. Iidem etiam Dii fraudem dederunt, facinus, ceteraque quorum nihil nec suscipi sine ratione, nec effici
212 potest. *Utinam* igitur, ut illa anus optat,

ne in nemore Pelio securibus
Cæsà cecidisset abiegna ad terram trabes!

sic istam calliditatem hominibus Dii ne dedissent! quâ perpauci bene utuntur: qui tamen ipsi sæpe a malè utentibus opprimuntur: innumerabiles autem improbè utuntur: ut donum hoc divinum rationis, et consilii, ad fraudem hominibus, non ad bonitatem impertitum esse videatur.

XXXI. Sed urgetis identidem, hominum esse istam culpam, non Deorum. Ut si medicum gravitatem morbi, gubernator vim tempestatis accuset: etsi hi quidem homunculi, sed tamen ridiculi. Quis enim te adhibuisset, dixerit quispiam, si ista non essent? Contra Deum licet disputare liberiùs.

In hominum vitiis ais esse culpam. Eam 213 dedisses hominibus rationem, quæ vitia, culpamque excluderet. Ubi igitur locus fuit errori Deorum? nam patrimonia spe bene tradendi relinquimus, quâ possumus falli: Deus falli quî potuit? An ut Sol, in currum cùm Phaëthontem filium sustulit? aut Neptunus, cùm Theseus Hippolytum perdidit, cùm ter optandi a Neptuno patre habuisset potestatem? Poëtarum ista sunt: nos autem philosophi esse volumus, rerum auctores, non fabularum. Atque ii tamen ipsi Dii poëtici, si scissent perniciosa fore illa filiis, peccasse in beneficio putarentur. Et, si verum est, quod Aristo Chius dicere solebat, nocere audientibus philosophos iis, qui bene dicta malè interpretarentur: posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis 214 schola exire: prorsus, si qui audierunt, vitiosi essent discessuri, quòd perversè philosophorum disputationem interpretarentur; tacere præstaret philosophis, quàm iis, qui se audissent, nocere. Sic, si homines rationem bono consilio a Diis immortalibus datam, in fraudem, malitiamque convertunt: non dari illam, quàm dari humano generi 215 melius fuit. Ut, si medicus sciat, eum ægrotum, qui jussus sit vinum sumere, meracius sumpturum, statimque periturum, magna sit in culpa: sic vestra ista providentia reprehendenda, quæ rationem dederit iis, quos scierit eâ perversè, et improbè usuros. Nisi fortè dicitis eam nescisse. Utinam quidem! Sed non audebitis: non enim ignoro, quanti ejus nomen putetis.

XXXII. Sed hic quidem locus concludi jam potest. Nam si stultitia, consensu omnium philosophorum, majus est malum, quàm si omnia mala et fortunæ et corporis ex altera parte ponantur; sapientiam autem nemo assequitur; in summis malis omnes sumus: quibus vos optimè consultum a Diis immortalibus dicitis. Nam ut nihil interest, utrùm nemo valeat, an nemo possit valere; sic non intelligo, quid intersit, utrùm nemo sit sapiéns, an nemo esse possit. Ac nos quidem nimis multa de re apertissimâ. Telamo autem uno versu locum totum conficit, cur 216 Dii homines negligant.

Nam si curent, bene bonis sit, malè malis: quod nunc abest:

Debebant illi quidem omnes bonos efficere, si quidem hominum generi consulebant. Sin id minùs: bonis quidem certè consulere debebant. Cur igitur duo Scipiones, fortissimos et optimos viros, in Hispania Pœnus oppressit? Cur Maximus extulit filium consularem? Cur Marcellum Annibal interemit? Cur Paulum Cannæ sustulerunt? Cur Pœnorum crudelitati Reguli corpus est præbitum? Cur Africanum domestici parietes non texerunt? Sed hæc vetera, et alia 217 permulta: propiora videamus. Cur avunculus meus, vir innocentissimus, idemque doctissimus, P. Rutilius in exilio est? Cur sodalis meus interfectus domi suæ, Drusus? Cur temperantiæ, prudentiæque specimen, ante simulacrum Vestæ, pontifex maximus

est Q. Scævola trucidatus? Cur ante etiam tot civitatis principes a Cinna interempti? Cur omnium perfidiosissimus, C. Marius, Q. Catulum, præstantissimâ dignitate virum, mori potuit jubere? Dies deficiat, si velim numerare quibus bonis malè evenerit: nec minùs, si commemorem, quibus improbis optimè. Cur enim Marius tam feliciter, septimùm consul, domi suæ senex est mortuus? Cur omnium crudelissimus tam diu Cinna regnavit?

XXXIII. At dedit pœnas. Prohiberi melius fuit, impedirique, ne tot summos viros interficeret, quàm ipsum aliquando pœnas dare. Summo cruciatu, supplicioque Q. Varius homo importunissimus, periit: si, quia Drusum ferro, Metellum veneno sustulerat; illos conservari melius fuit, quàm pœnas sceleris Varium pendere. Duodequadraginta Dionysius tyrannus annos fuit opulentissimæ, et beatissimæ civitatis. Quàm multos ante hunc in ipso Græciæ flore Pisistratus? At Phalaris, at Appollodorus pœnas sustulit. Multis quidem antè cruciatis, et necatis. Et prædones multi sæpe pœnas dant: nec tamen possumus dicere, non plures captivos acerbè, quàm prædones necatos. Anaxarchum Democriteum a Cyprio tyranno excarnificatum accepimus: Zenonem Eleæ in tormentis necatum. Quid dicam de Socrate; cujus morti illacrymari soleo, Platonem legens. Videsne igitur, Deorum judicio, si vident res humanas, discrimen esse sublatum?

XXXIV. Diogenes quidem Cynicus di-

218

219

cere solebat, Harpalum, qui temporibus illis prædo felix habebatur, contra Deos testimonium dicere, quòd in illa fortuna tam diu viveret. Dionysius, de quo antè dixi, cùm fanum Proserpinæ Locris expilavisset, navigabat Syracusas: isque cùm secundissimo vento cursum teneret, ridens, *Videtisne*, inquit, *amici, quàm bona a Diis immortalibus navigatio sacrilegis detur?* Atque homo acutus cum benè planéque percepisset, in eadem sententia perseverabat: qui cùm ad Peloponnesum classem appulisset, et in fanum venisset Jovis Olympii; aureum ei detraxit 220 amiculum grandi pondere, quo Jovem ornarat ex manubiis Carthaginiensium tyrannus Gelo. Atque in eo etiam cavillatus est, æstate grave esse aureum amiculum, hieme frigidum: eique laneum pallium injecit, cùm id esse ad omne anni tempus diceret. Idemque Æsculapii Epidauri barbam auream demi jussit; neque enim convenire, barbatum esse filium, cum in omnibus fanis pater imberbis esset. Jam mensas argenteas de omnibus delubris jussit auferri: in quibus quòd more veteris Græciæ inscriptum esset, BONORUM DEORUM, uti se eorum bonitate velle dicebat. Idem Victoriolas aureas, et pateras, coronasque, quæ simulacrorum porrectis manibus sustinebantur, sine dubitatione tollebat; eaque se accipere, non auferre dicebat: esse enim stultitiam, a quibus bona precaremur, ab iis porrigentibus, et dantibus nolle sumere. Eumdemque ferunt hæc, quæ dixi, sublata de fanis in forum protulisse, et per præconem

vendidisse; exactaque pecuniâ edixisse, ut, 221 quod quisque a sacris haberent, id ante diem certam in suum quidque fanum referret. Ita ad impietatem in Deos, in homines adjunxit injuriam.

XXXV. Hunc igitur nec Olympius Jupiter fulmine percussit, nec Æsculapius misero, diuturnoque morbo tabescentem interemit: atque in suo lectulo mortuus, in Tympanidis rogum illatus est; eamque potestatem, quam ipse per scelus erat nactus, quasi justam et legitimam, hereditatis loco filio tradidit. Invita in hoc loco versatur oratio; videtur enim auctoritatem afferri peccandi. Rectè videretur, nisi et virtutis et vitiorum, sine ulla divina ratione, grave ipsius conscientiæ pondus esset: quâ sublatâ, jacent omnia. 222 Ut enim nec domus, nec respublica ratione quâdam et disciplinâ designata videatur, si in ea nec rectè factis præmia exstent ulla, nec supplicia peccatis: sic mundi divina in homines moderatio, profectò nulla est, si in ea discrimen nullum est bonorum et malorum. At enim minora Dii negligunt, neque agellos singulorum, nec viticulas persequuntur: nec, si uredo, aut grando quippiam nocuit: id Jovi animadvertendum fuit. Ne in regnis quidem reges omnia minima curant. Sic enim dicitis, quasi ego paulò antè de fundo Formiano P. Rutilii sim questus, non de amissa salute.

XXXVI. Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum

223 et fructuum, omnem denique commoditatem, prosperitatemque vitæ, a Diis se habere: virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit. Nimirum rectè: propter virtutem enim jure laudamur, et in virtute rectè gloriamur: quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus. At verò aut honoribus aucti, aut re familiari, aut si aliud quidpiam nacti sumus fortuiti boni, aut depulimus mali, cùm Diis gratias agimus, tum nihil nostræ laudi assumptum arbitramur. Num quis, quòd bonus vir esset, gratias Diis egit unquam? At quòd dives, quòd honoratus, quòd incolumis. Jovemque optimum et maximum ob eas res appellant, non quòd nos justos, temperatos, sapientes efficiat, sed quòd salvos, incolumes, 224 opulentos, copiosos. Neque Herculi quisquam decumam vovit unquam, si sapiens factus esset. Quanquam Pythagoras, cùm in geometria quiddam novi invenisset, Musis bovem immolasse dicitur: sed id quidem non credo, quoniam ille ne Apollini quidem Delio hostiam immolare voluit, ne aram sanguine aspergeret. Ad rem autem ut redeam, judicium hoc omnium mortalium est, fortunam a Deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam. Quamvis licet Menti delubra, et Virtuti, et Fidei consecremus: tamen hæc in nobis ipsis sita videmus: Spei, Salutis, Opis, Victoriæ facultas a Diis expetenda est. Improborum igitur prosperitates, secundæque res redarguunt (ut Diogenes dicebat) vim omnem Deorum, ac potestatem.

XXXVII. At nonnunquam bonos exitus habent boni. Eos quidem adscribimus, attribuimusque sine ulla ratione Diis immortalibus. At Diagoras, cùm Samothraciam venisset, Atheos ille qui dicitur, atque ei quidam amicus, Tu, qui Deos putas humana negligere, nonne animadvertis ex tot tabulis pictis, quàm multi votis vim tempestatis effugerint, in portumque salvi pervenerint? *Ita sit*, inquit: *illi enim nusquam picti sunt, qui naufragia fecerunt, in marique perierunt.* Idemque, cùm ei naviganti vectores adversâ tempestate timidi et perterriti dicerent, non injuriâ sibi illud accidere, qui illum in eamdem navem recepissent: ostendit eis in eodem cursu multas alias laborantes; quæsivitque, num etiam iis navibus Diagoram vehi crederent. Sic enim res se habet, ut ad prosperam, adversamve fortunam, qualis sis, aut quemadmodum vixeris, nihil intersit. 225

XXXVIII. Non animadvertunt, inquit, omnia Dii: ne reges quidem. Quid est simile? Reges enim si scientes prætermittunt, magna culpa est. At Deo ne excusatio quidem est inscientiæ; quem vos præclarè defenditis, cùm dicitis, eam vim Deorum esse, ut, etiam si quis morte pœnas sceleris effugerit, expetantur eæ pœnæ a liberis, a nepotibus, a posteris. O miram æquitatem Deorum! Ferretne ulla civitas latorem istiusmodi legis, ut condemnaretur filius, aut nepos, si pater, aut avus deliquisset? 226

Quinam Tantalidarum internecioni modus
Paretur? aut quænam unquam ob mortem
Myrtili

Pœnis luendis dabitur satias supplicii?

227 Utrùm poëtæ Stoïcos depravarint, an Stoïci poëtis dederint auctoritatem, non facilè dixerim: portenta enim, et flagitia ab utrisque dicuntur. Neque enim, quem Hipponactis ïambus læserat, aut qui erat Archilochi versu vulneratus, a Deo immissum dolorem, non conceptum a se ipso, continebat: nec, cùm 228 Ægisthi libidinem, aut cùm Paridis videmus, a Deo causam requirimus, cùm culpæ pænè vocem audiamus: nec ego multorum ægrorum salutem non ab Hippocrate potiùs, quàm ab Æsculapio datam judico: nec Lacedæmoniorum disciplinam dicam unquam ab Apolline potiùs Spartæ, quàm a Lycurgo datam. Critolaus, inquam evertit Corinthum; Carthaginem Asdrubal. Hi duo illos oculos oræ maritimæ effoderunt; non iratus alicui, quem omnino irasci posse negatis, Deus.

XXXIX. At subvenire certè potuit, et conservare urbes tantas, atque tales. Vos enim ipsi dicere soletis, nihil esse quod Deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo. Ut enim hominum membra nullâ contentione, mente ipsa, ac voluntate moveantur; sic numine Deorum omnia fingi, moveri, mutarique posse. Neque id dicitis superstitiosè, atque aniliter, sed physicâ, constantique 229 ratione. Materiam enim rerum, ex qua, et in qua omnia sint, totam esse flexibilem, et commutabilem, ut nihil sit, quod non ex ea quamvis subitò fingi, convertique possit. Ejus autem universæ fictricem et modera-

tricem divinam esse providentiam. Hanc igitur, quocumque se moveat, efficere posse, quidquid velit. Itaque aut nescit, quid possit: aut negligit res humanas: aut, quid sit optimum, non potest judicare. Non curat singulos homines. Non mirum: ne civitates quidem. 230 Non eas? ne nationes quidem, et gentes. Quòd si has etiam contemnet, quid mirum est, omne ab ea genus humanum esse contemptum? Sed quo modo idem dicitis, non omnia Deos persequi, iidem vultis, a Diis immortalibus hominibus dispartiri, ac dividi somnia? Idcirco hæc tecum, quia vestra est de somniorum veritate sententia. Atque iidem etiam vota suscipi dicitis oportere. Nempe singuli vovent: audit igitur mens divina etiam de singulis. Videtis ergo eam non esse tam occupatam, quàm putabatis? Fac esse distentam, cœlum versantem, terram tuentem, maria moderantem: cur tam multos Deos nihil agere, et cessare patitur? Cur non rebus humanis aliquos otiosos Deos præficit? qui a te, Balbe, innumerabiles ex- 231 plicati sunt. Hæc ferè dicere habui de natura Deorum, non ut eam tollerem, sed ut intelligeretis, quàm esset obscura, et quàm diffi- 232 ciles explicatus haberet.

XL. Quæ cùm dixisset, Cotta finem. Lucilius autem, Vehementiùs, inquit Cotta, tu quidem invectus es in eam Stoïcorum rationem, quæ de providentia Deorum ab illis sanctissimè, et providentissimè constituta est. Sed quoniam advesperascit, dabis diem nobis aliquem, ut contra ista dicamus.

Est enim mihi tecum pro aris et focis certamen, et pro Deorum templis, atque delubris, proque urbis muris, quos vos, pontifices, sanctos esse dicitis, diligentiùsque urbem religione, quàm ipsis mœnibus cingitis. Quæ deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas judico. Tum Cotta, Ego verò et opto redargui me, Balbe: et ea, quæ disputavi, disserere malui, quàm judicare: et facile me a te vinci posse, certè scio. Quippe, inquit Velleius, qui etiam somnia putet ad nos mitti ab Jove: quæ ipsa tàmen tam levia non sunt, quàm est Stoïcorum de natura Deorum oratio. Hæc cùm essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottæ disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.

233

FINIS.



TABLE
DES MATIÈRES.

A

Arcésilas,

D

E

F

G

H

N

O

P

Q

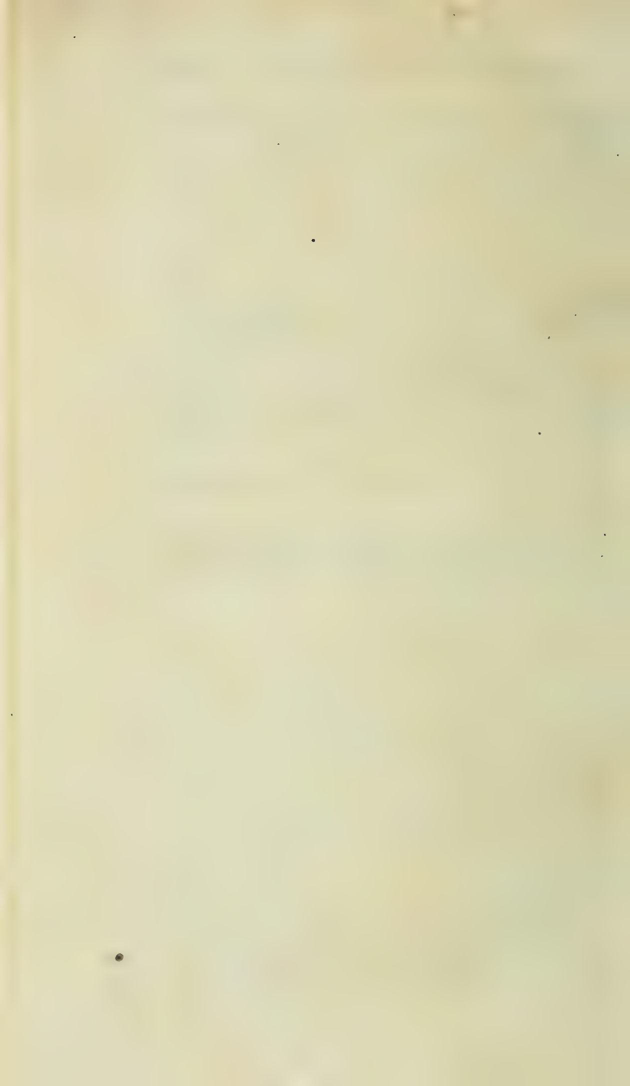
R

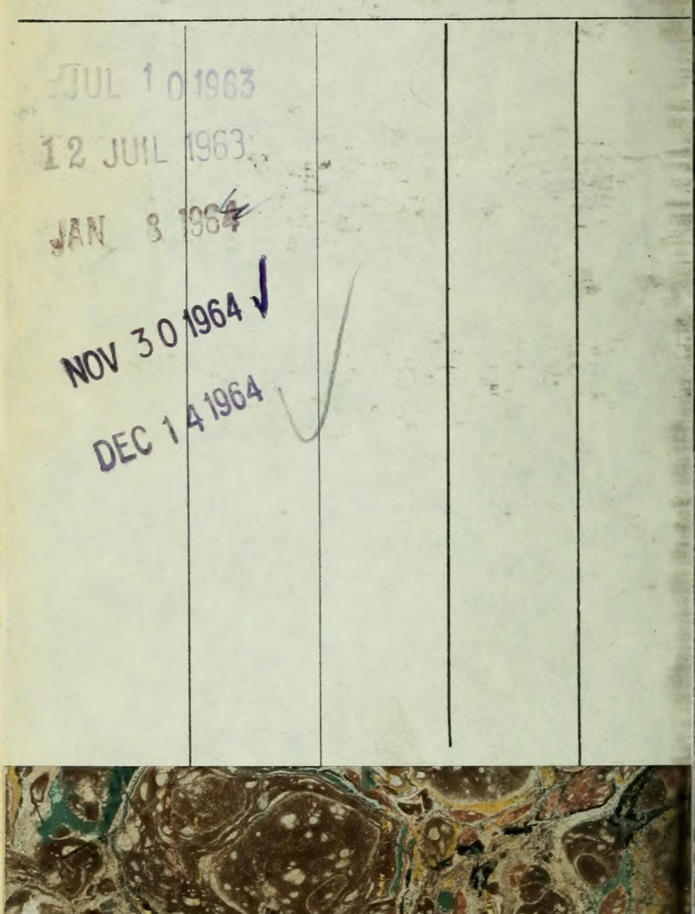
S

T

V

Fin de la Table des Matières.




JUL 10 1963
12 JUIL 1963
JAN 8 1964
NOV 30 1964
DEC 14 1964

